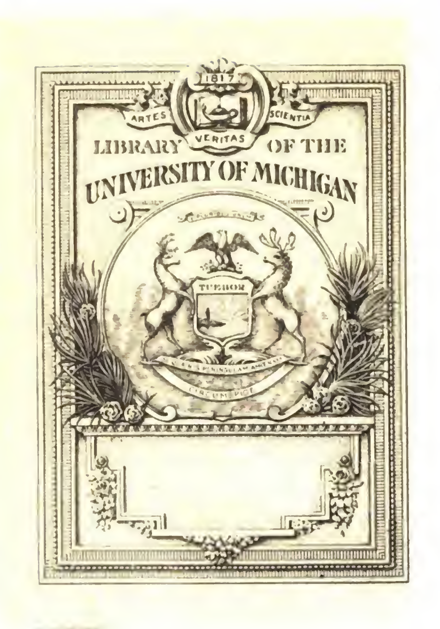
ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE




1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Adolf Hilgenfeld,

Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.

Siebzehnter Jahrgang.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1874.

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Zur Erklärung von 2 Kor. XI, 4—6

mit Rücksicht auf die Deutungen Beyschlags, Hilgenfelds, Klöppers

von

C. Holsten.

In den neueren Verhandlungen über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde ist die entscheidende Bedeutung der Worte 2 Kor. XI, 4—6 immer bestimmter hervorgetreten. Aber klar geworden ist auch, dass die Stelle zu den dunkelsten in den Paulinischen Briefen gehört. Schon für die Alten war sie ein Anstoss, wie die aus Reflexion hervorgegangenen Varianten in den Handschriften beweisen. Und unter den neueren Exegeten sind kaum zwei, welche die Stelle in gleicher Weise verstehen oder das Verständniss in gleicher Weise begründen. Auch die drei Kritiker, welche in neuerer Zeit zum Theil die werthvollsten Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe und zur Aufhellung der korinthischen Parteiverhältnisse gegeben haben, Beyschlag, Hilgenfeld, Klöpper [1]), vertreten eine

1) cf. Beyschlag: Ueber die Christuspartei zu Korinth. Stud. u. Krit. 1865 p. 217; Zur Streitfrage über die Paulusgegner des zweiten Korintherbriefes, ibid. 1871 p. 635. — Hilgenfeld: Die Christusleute in Korinth. Ztschrift für wiss. Theol. 1865 p. 241; Die Paulusbriefe und ihre neusten Bearbeitungen, ibid. 1866 p. 352; Paulus und die korinth. Wirren, ibid. 1871 p. 99; die Christusleute und die Nicolaiten, ibid. 1872 p. 200. — Klöpper: Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth. 1869.

entgegengesetzte oder doch eine abweichende Auffassung der Worte. So rechtfertigt sich denn eine neue Untersuchung. Dieselbe, um das Urtheil in keiner Weise durch Voreingenommenheit zu trüben, sieht von einer geschichtlichen Erklärung der Stelle aus den korinthischen Parteiverhältnissen ab und geht nur darauf aus, den grammatischen und logischen Sinn derselben festzustellen. Und wenn sie von vornherein darauf verzichtet, eine vollkommen befriedigende Erklärung der Worte zur Darstellung zu bringen, so mag ihr vielleicht das negative Verdienst bleiben, die Unmöglichkeit der Erklärungen, welche jetzt gangbar sind, nachgewiesen und die Schwierigkeiten, welche noch zu überwinden sind, aufgedeckt zu haben. Auch das wäre hier schon Gewinn.

Suchen wir zunächst für die Stelle den richtigen Gedankenzusammenhang zu gewinnen.

Paulus führt von cap. 10, 1—12, 18 für die korinthische Gemeinde gegen seine Ankläger seine Selbstvertheidigung (12, 19). Was die Pflicht der Gemeinde gewesen wäre, den „Uebersehraposteln“ gegenüber seinen Apostelwerth aufrecht zu erhalten, hat die Gemeinde unterlassen und dadurch den Apostel zu der für ein edelstolzes Gemüth so schmerzlich peinlichen That gezwungen, selber den eigenen Apostelwerth durch Selbstruhm ins Licht zu stellen (12, 11).

Paulus eröffnet in der Einleitung cap. 10, 1 sqq. diese Selbstvertheidigung mit einer Bitte, mit der Bitte an die Korinther, sie möchten durch ihr Verhalten ihn nicht zwingen, bei seiner demnächstigen Anwesenheit in seiner Apostelvollmacht mit seiner Apostelvollkraft wider sie zu verfahren. Gerade aber ich, Paulus, so beginnt er, mahne euch bei der Sanftmuth und der Milde Christi, die euch antreiben mag, mir, dem Diener Christi, ein unsanftes und unmildes Verfahren zu ersparen, gerade eben ich [1]) Paulus, der ich „Auge in Auge demüthig unter euch bin,

1) Der Sinn des *αὐτὸς ἐγώ* wird hier festgestellt durch die Beziehung des Relativsatzes „*ὃς κατὰ πρόσωπον* etc.“ auf dieses *αὐτός*. Vgl. Kühner, ausführl. Gramm., § 468, 2. Anm. 4. Das *αὐτός* hebt die Identität der Person in der durch den Adjektivsatz

abwesend aber muthvoll gegen euch.“ Ich bitte aber, so erläutert er die Mahnung, dass ich nicht anwesend muthvoll sei durch die Zuversicht, mit welcher ich es zu unternehmen denke gegen gewisse, die da denken, dass wir nach Fleisches Art wandeln, in der Schwäche eines endlichen, der Vollkraft des Gottesgeistes ermangelnden Menschen [1]). Diese seine Zuversicht begründet Paulus den Korinthern mit dem Bewusstsein, dass er im Fleische wandelnd, in der Wesensform eines endlichen Menschen, nicht nach dem Fleische, mit den Kräften dieser Wesensform, zu Felde ziehe. Denn die Waffen unseres Feldzuges, so betont er, sind nicht fleischliche, menschlich endliche, sondern kräftig wirksame für das Urtheil Gottes, der sie verliehen, zur Niederreissung von Festungen, indem wir Gedanken niederreissen und jeglichen Hochwall, der sich erhebt wider die Erkenntniss Gottes, seines Heilswillens, seiner Heilsordnung, wie sie in dem Apostel lebt, und gefangenführen jegliche Denkkraft hin zum Gehorsam gegen Christus, und in Bereitschaft stehen, jeglichen

ausgesprochenen Eigenschaft oder Thätigkeit hervor. Hier aber haben wir einen Fall, wie Röm. 7, 24. Es hebt *αὐτός* die Identität der Person hervor, wo zwei entgegengesetzte Prädikate sie aufzuheben drohen. Cf. Oedip. tyr. 458: *φανήσεται ἀδελφὸς αὐτὸς καὶ πατήρ* und dazu *Ellendt* Lex. Soph. ed. I. p. 108. Derselbe Paulus, von dem es heisst, er sei *abwesend* in seinen Briefen *muthvoll* gegen die Korinther, der *bittet* dieselben hier *abwesend* bei der *Sanftmuth und Milde Christi*; und derselbe Paulus, von dem es heisst, er sei *anwesend demüthig* unter den Korinthern, der bittet hier, er möge nicht *anwesend muthvoll* gegen sie sein.

Dieser feine Zug der Selbstapologie ist von der Exegese bisher, so viel ich sehe, verkannt. Denn auch Calvin, Beza, Flatt, Bengel haben nicht das rechte Verständniss.

1) Dass der Sinn des *κατὰ σάρκα* hier der der Schwäche ist, geht nicht sowohl aus dem unmittelbar folgenden, als daraus hervor, dass Paulus in der ganzen folgenden Vertheidigung die Grundanschauung einer *ἀσθένεια* in ihm bei den Korinthern bekämpft. Denn selbst da, wo er in feiner Ironie diese *ἀσθένεια* zugesteht, thut er es nur, um seine *ἀσθένεια* als seine *δύναμις* aufzuzeigen, cf. 12, 10. Uebrigens liegt auch in dem Urtheil der Korinther: *κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινός, ἀπὼν δὲ θαρρεῖ* nur das Urtheil der Schwäche, nicht der Unlauterkeit. cf. 10, 10. 11, 21.

Ungehorsam zu ahnden, sobald euer Gehorsam zu seiner vollen Erfüllung wird gekommen sein.

Offenbar mit bewusster Absichtlichkeit hat Paulus hiermit seine apostolische Geistesvollkraft und Geistesvollmacht in einem Worte und in einem Tone den Korinthern ausgesprochen, wie beides seinen Gegnern in Korinth grade zur Anklage und zum Spotte Anlass gegeben hatte (10, 10). Die Korinther und die Gegner sollen fühlen, dass er vor ihren Anklagen und ihrem Spotte in nichts zurückweicht. Freilich hat er mit klarer Besonnenheit jene Vollkraft und Vollmacht auf einem Gebiete ausgesprochen, wo die Korinther und die Gegner ihn schon als den unbesiegbaren, alles besiegenden Geisteskämpfer kennen gelernt und erprobt gefunden hatten. Und Paulus hat offenbar diese Hervorhebung seiner Apostelpersönlichkeit in hohen Worten zur Einleitung seiner Selbstvertheidigung gewählt, weil eben der Zweck dieser Vertheidigung ist, die Wahrheit der Worte durch die Wirklichkeit der That zu beweisen. In diesem Sinne weist er die Korinther im Folgenden nur und stets auf die thatsächliche Wirklichkeit seiner vor Augen liegenden apostolischen Wirksamkeit hin. Denn auch da, wo er anscheinend den Boden dieser thatsächlich vor Augen liegenden Wirklichkeit verlässt (12, 1 sqq.), thut er es doch, als thäte er es nicht (12, 6).

In diesem Sinne leitet nun Paulus die Ausführung der Selbstvertheidigung mit den Worten ein: Auf das, was vor Augen liegt, schauet![1]) Und auf dieser Grundlage erörtert er

1) Dass dies doch wohl der paulinische Sinn der Worte sei, ergibt sich aus dem Verständniss der ganzen Ausführung, welche hier mit ihrem Grundgedanken beginnt, die Korinther auf die Wirklichkeit des Paulus hinzuweisen, auf das, was sie mit Augen sehen und mit Händen greifen können. Die Worte 12, 6 erklären die Absicht des Paulus. Ganz versteht man dieselbe und ihre schlagende Wirkung freilich erst dann, wenn man bedenkt, dass die Gegner des Paulus in Korinth diesen als einen Worthelden in Briefen verachteten, seine apostolischen Gegner aber erhoben, während doch grade für diese Gegner nur der Wortruhm der Empfehlungsbriefe (cf. 10, 12 c. 3, 1), für Paulus aber der Thatenruhm seiner vor aller Augen liegenden Wirksamkeit sprach.

unter steter Berücksichtigung seiner apostolischen Gegner seinen Apostelwerth. Wenn jemand, so beginnt er mit einem allerdings dunklen Wort, für sich selbst die Zuversicht hat, Christo anzugehören, so urtheile er das wiederum von sich selbst her, dass, gleichwie er selber Christo angehöre, ebenso auch wir [1]). In

1) Im Zusammenhange des Briefes erläutern sich diese dunklen Worte doch wohl nur auf folgende Weise. Die apostolischen Gegner behaupteten, mit ihrer Verkündigung *ἀπόστολοι Χριστοῦ* (11, 13) *διάκονοι Χριστοῦ* (11, 23) zu sein d. h. das wahre Evangelium des Messias zu verkünden, im Dienste des Messias zu wirken. Dem Paulus sprachen sie dies ab. Sein Evangelium sei ein verhülltes, nicht das Evangelium des Messias; er verkünde sich selbst (2 Kor. 4, 5). Paulus behauptet hier nun, diese Zuversicht seiner apostolischen Gegner, für sich selber Christo anzugehören, beruhe auf einem *λογίζεσθαι*, einem Urtheil. Dieses Urtheil kann hier kaum ein anderes sein im Sinne Pauli, als das teleologische von dem Erfolge der Wirksamkeit auf den göttlichen Grund und die göttliche Bestimmung. Wenn aber dies, so sollen die Gegner hinwiederum durch ein gleiches Urtheil und zwar von sich selber her, von derselben Voraussetzung und demselben Grunde ihrer Zuversicht, auch das urtheilen, dass in derselben Weise, wie sie Christo angehören, auch Paulus Christo angehöre. Denn den Erfolg der Wirksamkeit hat auch er in gleicher Weise für sich. So hätten wir hier dasselbe *καθώς* wie Gal. 2, 7 und denselben Schluss, den Paulus stetig für sich geltend macht.

Freilich fordern die Worte im Zusammenhange der Korintherbriefe noch zu einer ganz anderen Deutung auf. Wenn jemand, so könnte Paulus sagen wollen, weil er Christum geschaut hat, für sich selbst die Zuversicht hat, Christo anzugehören, der urtheile dies wiederum von sich selber her, dass in derselben Weise, wie er Christo angehört, so auch wir (cf. 1 Kor. 9, 1). Diese Deutung würde namentlich mit der Ansicht Hilgenfelds von den Christusleuten stimmen. Und sie hat an sich etwas ungemein Verlockendes. Aber sie stimmt nicht zu dem ganzen Zusammenhange, nicht zu den einleitenden Worten: *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε*. Denn wollte man diese auch fassen: ihr schauet auf das, was der Augenschein gibt, so wäre damit der Widerspruch nicht gehoben. Denn das Schauen Christi (*καθώς — οὕτως*) war eben nicht ein *κατὰ πρόσωπον*.

Die Deutung, welche Klöpper gegeben hat (l. c. p. 75—77), löst grade die Schwierigkeit der Stelle nicht, das *λογιζέσθω ἀφ' ἑαυτοῦ* und das *καθώς — οὕτως*.

weiterer Erläuterung aber (*τὲ γάρ*) dieses *οὕτως καὶ ὑμεῖς Χριστοῦ* setzt Paulus hinzu: Und zwar nämlich, falls ich ein mehreres werde gerühmt haben in Betreff unserer Apostelvollmacht, welche der Herr zu eurer Erbauung und nicht zu eurer Zerstörung verlieh (cf. 2 Kor. 12, 19—13, 10), werde ich nicht zu Schanden werden. Dies sind wieder noch Selbstversicherungen, hohe Worte, etwa um den Korinthern zu imponiren, aber doch vielleicht wieder leere Worte. Deshalb setzt Paulus hinzu: damit ich nicht den Anschein habe euch gleichsam in Furcht zu setzen mittelst der Briefe — denn die Briefe, sagt man gegnerischer Seits (cf. Bentley ad Horat. Satir. I, 4, 79), reden hohen Ton und Kraft, die Gegenwart aber der persönlichen Erscheinung ist schwächlich und die Rede verachtet — so soll, wer so spricht, das bedenken, dass, wie wir sind im Worte brieflich abwesend, gerade so auch anwesend in der That.

Damit hat Paulus den Grundgedanken der folgenden Selbstapologie gewonnen, den korinthischen Gegnern, welche ihn als Worthelden verachten und seine apostolischen Gegner hoch über ihn stellen, zu zeigen, wie er gerade nicht im Wort, sondern in der That den apostolischen Gegnern weit überlegen ist.

Deshalb vergleicht sich Paulus sofort mit seinen apostolischen Gegnern in diesem Punkte von Wort und That, ein Vergleich, der unmittelbar und von selber in vernichtende Ironie umschlägt. Denn nicht unterfangen wir uns, fährt er voll beissenden Spottes und Hohnes fort, einzuordnen oder gleichzuordnen uns selber gewissen Leuten, die sich selber ins Licht stellen, in ihrem Worte empfehlen — offenbar eine Anspielung an die mit Empfehlungsbriefen nach Korinth gekommenen *ἀπόστολοι Χριστοῦ, διάκονοι Χριστοῦ*, welche den Korinthern sich selber als solche mit Wortruhmredigkeit empfohlen hatten, und von den korinthischen Gegnern des Paulus wegen dieser Wortruhmredigkeit und trotz ihres unverschämten Auftretens (11, 20) als solche waren angenommen worden. Diesen wirklichen Worthelden, deren gemeindebauende Thätigkeit (cf. 10, 12—18) wol höchstens bis an die Grenze Palästinas gereicht hatte (11, 22), und die dennoch mit dem Paulus sich vergleichend und an

ihm sich messend, als die wahren Christusapostel, als die wahren Christusdiener sich bei den Korinthern geltend zu machen gewusst hatten — diesen wirklichen Worthelden stellt Paulus sich nun gegenüber (v. 10, 12—18), fast in jedem einzelnen Worte mit schneidender Ironie sie vor den Korinthern vernichtend. Aber wir selber an uns selber uns selbst messend (cf. Gal. 6, 4) (denn wir unterfangen uns ja nicht, an jenen uns zu messen) und vergleichend uns selber mit uns selbst [1]), werden uns nicht auf das hin rühmen (cf. v. 16), was kein Mass hat, sondern nach dem Masse des Massstabes (für unsern Werth und Ruhm), den Gott als (das uns messende) Mass uns zugetheilt hat, (nach dem Massstabe nämlich), hinzureichen bis selbst zu euch. Dass Paulus mit seiner von Gott durch ihn gewirkten Wirksamkeit bis zu den Korinthern hinreicht, das ist der objektive Massstab, an welchem er sich misst, und welcher ihn misst, wenn er selber sich an sich selber misst und welcher doch aufhebt, dass er sich in Bezug auf etwas misst und rühmt, was kein Mass hat. Denn, so wird der Gedanke weiter erläutert, nicht als solche, die nicht zu euch hinreichen, überausdehnen wir uns (über den uns von Gott verliehenen Massstab, wie die apostolischen Gegner) — denn bis selbst zu euch hin sind wir gelangt in der Frohverkündigung Christi — nicht in Bezug auf das, was (für den Rühmenden) kein Mass hat, uns rühmend an fremder Arbeit [2]), vielmehr die

---

1) Es ist gewiss möglich, mit den Worten „*οὐ συνιᾶσιν· ἡμεῖς δέ*“ einen Sinn in die Stelle hinein zu deuten. Aber sicherlich nicht den paulinischen. Denn abgesehen von der farblosen Allgemeinheit und Mattheit des *οὐ συνιᾶσιν* in diesem energischen Gedanken, wodurch diese Wendung als Flickwerk sich charakterisirt, wird die schöne Antithese, auf welche der Gedanke in dem *οὐ τολμῶμεν — συνιστανόντων* angelegt zu sein scheint, völlig zerstört. Und man sieht doch, wie die Paradoxie in dem Gedanken: *ἀλλὰ αὐτοὶ — οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα*, welche nur durch das besondere Verhältniss des Paulus zu seinen apostolischen Gegnern gerechtfertigt wird, eine solche Umformung des Gedankens herausforderte.

2) Die Worte setzen am natürlichsten die mit *ὡς γὰρ μὴ ἐφικνούμενοι* begonnene gegensätzliche Beziehung zu den apostolischen Gegnern noch fort.

Hoffnung hegend, wenn euer Glaube unter euch [1]) wächst, gross zu werden an unserm Massstabe hin [2]) zu einem Mehr, nämlich in die Gegenden über euch hinaus das Evangelium zu verkünden, (nicht wie die apostolischen Gegner) an einem fremden Massstabe sich auf das hin, was schon bereitet ist, zu rühmen.

Damit hat Paulus den korinthischen Gegnern nachgewiesen, dass der, den sie als einen Mann des Wortes und nicht der That im Vergleich zu seinen apostolischen Gegnern geringschätzen, in Wirklichkeit der Mann der That ist, während seine apostolischen Gegner die Männer des Wortes sind, welche ohne eigene That in Worten der Selbstempfehlung sich preisen lassen und die That eines andern zu eigenem Ruhme verwerthen. So zieht Paulus denn nun diesem Verfahren gegenüber den Schluss: Wer aber sich rühmt, der soll am Herrn sich rühmen. Denn nicht wer sich selber in seinem Werthe hinstellt, der ist bewährt, sondern wen der Herr (durch Erfolg des Wirkens) in seinem Werthe hinstellt.

Damit steht Paulus an dem Punkte, seinen apostolischen Gegnern und ihrem Selbstruhm gegenüber sich als den bewährten Apostel zu rühmen, den der Herr in seinem Werthe hingestellt hat. Aber dem edlen Gemüthe widerstrebt dieser Selbstruhm, zu dem die Selbstvertheidigung ihn doch zwingt. Auch weiss er, wie sehr seine korinthischen Gegner geneigt sind, bei ihm in den Worten, mit denen er seinen apostolischen Gegnern gegenüber nur sein Selbst behauptet, den Grössenwahn eines Verrückten zu sehen. Er kleidet sich deshalb in das Gewand des Narren, dem man den Selbstruhm zu gute hält. Zugleich

---

1) Die Beziehung des *ἐν ὑμῖν* auf *αὐξανομένης* erklärt sich doch durch den im Bewusstsein schon lebenden Gegensatz zu *εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν*.

2) Behauptet man, das Bild müsse fest gehalten werden, (Meyer), so halte man es. Der Gedanke des Paulus ist die Hoffnung, in der Richtung seines Massstabes, die in dem *ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν* v. 13 gegeben ist, gross zu werden zu einem Mehr, so dass er an der Linie seines Massstabes noch über seinen (jetzigen) Massstab sich ausdehnt. Damit wird denn auch der Massstab, der *κανών*, der das Mass, *τὸ μέτρον*, seines Werthes und Ruhmes ist, immer grösser.

gibt ihm diese Rolle Gelegenheit, seine sich selbst rühmenden Gegner als die wirklichen Narren zu verspotten (cf. 11, 16 *κἀγώ* und 11, 19) und die Korinther zu geisseln, welche diesen Selbstruhm beim Paulus verabscheuen, bei seinen Gegnern gerne ertragen (cf. 11, 19).

O, ertrüget ihr mich doch in einem wenigen von Narrheit [1]) — diesen Wunsch des Nichtwirklichen ruft Paulus den Korinthern, den korinthischen Gegnern bittend entgegen. Denn er weiss, dass sie in Wirklichkeit die Narrheit seines Rühmens unleidlich finden. Aber ertraget mich nur [2]), fährt er deshalb in leiser Ironie bittend fort. Denn — so begründet er die Bitte — ich eifere um euch mit Gottes Eifer. Wie Gott mit heiliger Eifersucht wacht über die Treue seines Weibes, des Volkes Israel, so ringt Paulus um die Treue der korinthischen Gemeinde in der Ehe, welche er für sie geschlossen. Denn — so erläutert er diesen seinen Gotteseifer — ich habe euch Einem Manne verlobt, um eine heilig reine Jungfrau Christo (dereinst bei der Parusie) darzustellen, eine reine Jungfrau, die in keuscher Treue nach keinem anderen Manne schielt, seiner zu begehren. Das Bild hinkt etwas, da später dem Einen Manne Christus nicht ein anderer Mann gegenübergestellt wird,

---

1) Dieser Gedanke wird als der Paulinische gesichert durch v. 16, wo er wieder aufgenommen wird. Und wenn doch im Klassischen *ἀνέχεσθαί τι*, der accus. rei, und im Neutestamentlichen *ἀνέχεσθαί τινος*, der gen. pers., die gewöhnliche Konstruktion ist, so sollte man an *ἀνέχεσθαί τί τινος* trotz der Ungewöhnlichkeit hier keinen Anstoss nehmen, wo das Sachobjekt durch das Neutrum eines Adjektives ausgedrückt ist. (Vgl. Hofmann a. a. O.)

2) Wenn man den Paulus in der Form *ὄφελον ἀνείχεσθε* einen Wunsch aussprechen lässt mit dem Bewusstsein des Nichtwirklichen, so kann man ihn nicht fortfahren lassen: Aber ihr ertraget mich auch, als Ausdruck des Bewusstseins, dass sie ihn in Wirklichkeit doch ertragen. Der Satz ist aus dem Bewusstsein dessen, den die Korinther nicht ertragen, eine auffordernde Bitte mit einer gradatio ad minus. „Aber ertraget mich nur" ist die schmerzlich ironische Bitte dessen, der da weiss, dass die korinthischen Gegner ihn nicht ertragen, und der doch als Vater der Gemeinde verlangen dürfte, dass sie auf jedes seiner Worte mit Verehrung horchen.

sondern der Eine wie in zwei Persönlichkeiten auseinandertritt, in den von Paulus verkündeten Christus und den von seinen apostolischen Gegnern verkündeten „andern Jesus“. Auf diese Wendung des Gedankens vorbereitend fährt Paulus deshalb fort: Ich fürchte aber, es möchten, wie die Schlange in ihrer Truglist Eva betrog, so eure Gedanken verdorben werden und sich abwenden von der Sinneseinfalt, wie sie der keuschen Treue einer reinen Jungfrau ziemt, von der Sinneseinfalt gegen Christum.

Fassen wir den Inhalt dieses Gedankens schärfer ins Auge [1]). Paulus hat schon v. 2 darauf hingedeutet, dass er Ursache hat mit eifersüchtiger Erregung über die Korinther zu wachen, damit ihr Sinn rein erhalten werde vom Abfall von dem Einen Christus, den er ihnen in seinem Heidenevangelium, in dem *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, verkündet. Eine Fortsetzung dieses Gedankens ist v. 3 die Furcht, die Gedanken der Korinther möchten verdorben und abgewendet werden von der Sinneseinfalt gegen Christus, gegen den ihnen von Paulus in seinem Evangelium verkündeten Messias, sie möchten den *ὀφθαλμός ἁπλοῦς* verlieren (Math. 6, 22), mit dem die reine Jungfrau nur auf den Einen verlobten Mann schaue, und dafür mit dem unreinen Auge einer unheiligen Jungfrau auch noch zugleich nach einem andern Manne, nach einem andern, als dem von Paulus verkündeten Messias, hinschielen. Paulus setzt also voraus, dass die Gedanken der Korinther in Bezug auf Christum, auf den Messias, ihre Einheit verlieren, dass sie an einem zwiespältigen Messias in Zwiespalt gerathen. Aber der Satz enthält nicht nur dies eine, er enthält ein zweites Gedankenmoment. Paulus setzt bei seiner Furcht voraus, dass die Korinther nicht aus sich selber heraus in diesen Gedankenzwiespalt gerathen, sondern dass sie hierin nur die leidenden Objekte der verderbenden Thätigkeit anderer sind, welche diese Gedankenzwiespältigkeit in Bezug auf den Messias in ihnen hervorrufen. Die Thätigkeit dieser Verderber aber charakterisirt er durch den Vergleich mit der Schlange,

1) Cf. Klöpper l. c. p. 79.

welche in ihrer Truglist Eva betrog, einen Vergleich, auf welchen Paulus auch Röm. 7, 11 anspielt. Nun machte die Schlange Eva durch trügerische Vorspiegelungen irre in ihren Gedanken über das Gebot Gottes, betrog sie durch trügerische, aber bethörende Verheissungen von dem Gebote Gottes abzufallen und gegen dasselbe zu sündigen. In gleicher Weise denkt Paulus die Thätigkeit derer, welche die Gedanken der Korinther abwenden von dem von ihm verkündeten Messias; auch sie thun es durch trügerische, aber die Korinther bethörende Vorspiegelungen und Verheissungen.

Das ist der Gedankenzusammenhang, das die Gedankenvoraussetzung für die dunklen Worte v. 4: *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε, ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον, ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε* (oder *ἀνέχεσθε*)· *λογίζομαι γὰρ* (oder *δὲ*) *μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων.*

In Bezug auf die kritische Feststellung des Textes ist nun allerdings die Lesart *ἀνείχεσθε* durch die Mehrzahl der Zeugen und durch gute Zeugen vertreten. Nach der Critica major Tischendorfs nach der 8. Ausgabe, sprechen für dieselbe von den Griechen א D^c E F G K L M P, auch der Cod. Euthalii, von den Lateinern aber durch die Uebersetzung pateremini die Handschriften d e f g der Itala, die Vulgata und der Ambrosiaster. Aber während die Lesart *ἀνέχεσθε* früher nur durch Cod. B geschützt schien, hat sich die Bezeugung derselben gemehrt durch Cod. D von der ersten Hand und die Minuskel 17., ferner durch die Handschrift r der Itala, welche patimini gibt. Und dieser Zuwachs der Bezeugung ist um so wichtiger, als Codex A und C hier leider eine Lücke haben. Wir sehen, dass die Lesart *ἀνέχεσθε* auch schon bei den Alten keineswegs so vereinzelt muss gestanden haben, als man bisher angenommen hat. Für das *δέ* in v. 5 spricht aber anscheinend nur der Cod. B.

Gehen wir jetzt zu der Erklärung dieser Worte und zunächst zu der von Beyschlag über[1]). Sie gründet sich auf

1) Cf. Stud. u. Krit. 1865 p. 229; 239—40; 256. — 1871 p. 642–644; 665—666.

die Annahme des textus receptus: εἰ κηρύσσει etc., καλῶς ἀνείχεσθε (statt ἠνείχεσθε)· λογίζομαι γάρ.

Die genannte Erklärung ist zuerst l. c. 1865 p. 240 Anm. aufgestellt. Paulus habe (in dem εἰ κηρύσσει) mit dem Tempus der abstrakten Möglichkeit begonnen, gehe aber in das der Unwirklichkeit über, weil er ja ausdrücken will, dass der Fall, in welchem er das ἀνέχεσθαι der Korinther nicht missbilligen könnte, ein unmöglicher ist. Anscheinend in gleicher Auffassung erklärt Beyschlag (l. c. 1871 p. 642) „die Inkongruenz des εἰ cum praesenti im Vordersatz mit dem Imperfektum im Nachsatz so, dass Paulus einen hypothetischen Fall anfangs als möglich setze, dessen materielle Unmöglichkeit ihn hinterher bestimme, ins hypothetische Imperfektum überzugehen. Dass hiergegen der Einwand, es dürfte dann bei ἀνείχεσθε ein ἄν nicht fehlen, in der hierin keineswegs strengen neutestamentlichen Gräcität nicht durchschlage, werde sein Gegner (Hilgenfeld) ebensogut (?) wissen, als er (cf. ibid. p. 666).

Die Meinung Beyschlags ist also [1]), Paulus habe hier

---

1) Es ist zu bedauern, dass Beyschlag überall nur eine eigenthümlich gefärbte Paraphrase, nirgends eine Exegese der Stelle gegeben hat. Dadurch bleibt seine grammatische Anschauung im Unklaren. Es könnte nun als die Ansicht Beyschlags erscheinen, in der hier gebrauchten Satzform (εἰ ἔστιν α, ἦν [ἄν] β) habe der Nachsatz als Ausdruck eines Nichtwirklichen ohne weiteres die Kraft, den Vordersatz zum Ausdruck des Nichtwirklichen zu gestalten, und der Gedanke wäre: wenn der Kommende verkündete (was er doch in Wirklichkeit nicht thut), so würdet ihr u. s. w. Und mehrfach hat Beyschlag den Satz so gefasst. Damit würde seine Erklärung von vorne herein auf einen Boden sich stellen, dem jede grammatische Grundlage im Sprachgefühl und Sprachgesetz des Griechischen fehlt. Und damit wäre sie von vorne herein gerichtet. Aber die Worte Beyschlags können auch so verstanden werden, dass Paulus hier die im Griechischen nicht ungewöhnliche Mischform gebrauche: εἰ ἔστιν α, ἦν (ἄν) β, eine Form, welche die Griechen ausgebildet haben, um aus der Nichtwirklichkeit des Folgesatzes einen Rückschluss auf die Nichtwirklichkeit des Bedingungssatzes zu machen.

Damit hätte die Erklärung grammatisch eine richtige Grund-

die im griechischen Denken und Sprechen gewöhnliche Form gebraucht: εἰ ἔστιν α, ἦν ἂν β = wenn α ist, so wäre wohl β. Aber da β nicht ist, so ist auch α nicht. Nun ist freilich für diese Form des Gedankens und Satzes das ἂν im Nachsatze schlechthin nothwendig. Denn da dieser Satzform im Vordersatze jedes Zeichen des Nichtwirklichen fehlt (wie bei: εἰ ἦν α), so wird dieses Zeichen der Nichtwirklichkeit für die Erkenntniss der Form des Gedankens von Seiten des Hörers unbedingt gefordert. (Vgl. ausser den gewöhnlichen Grammatiken den lehrreichen Aufsatz von A. Buttmann, Stud. u. Krit. 1858 p. 474 und 482 Anm.) Beyschlag beruhigt das grammatische Gewissen mit dem Ausspruch, die Gräcität des N. T. sei hierin nicht strenge gewesen. Aber er verschmäht es, diesen Ausspruch mit irgend einer Stelle des Neuen Testaments zu belegen. Er würde dann erfahren haben, dass aus den Paulinischen Briefen — und das ist doch zu beachten — schlechthin keine Stelle, und aus allen übrigen Schriften des Neuen Testaments einzig nur Joh. 8, 39 eine Analogie für unsre Stelle gewesen wäre, dass aber hier der Text in den Handschriften offenbar auf Grund eines ganz verschiedenen Verständnisses schwanke und deshalb auch diese Stelle für seine Auffassung kein Beleg sein könne. Als Ergebniss der Betrachtung der grammatischen Form des Satzes steht deshalb fest, dass die Auffassung Beyschlag's unmöglich ist, wenn sie nicht etwa durch die Annahme ermöglicht würde, dass durch ein Versehen des Paulus oder des Schreibers des Briefes oder der späteren Abschreiber ein ἂν ausgefallen wäre [1]).

---

lage. Und so hat der Verfasser Beyschlag verstanden. Möglich, dass er Beyschlag darin missverstanden hat. Aber wer seine Gedanken nicht zur Klarheit und Bestimmtheit herausarbeitet, kann nicht klagen, wenn man seine Gedankenabsichten nicht fasst. Auf jeden Fall wollte Verfasser lieber missverstehn, als ungerecht erscheinen, zumal da das Urtheil über die Erklärung Beyschlags damit sich nicht ändert.

1) Wie unberechtigt die Berufung mancher Exegeten auf die Analogie anderer Stellen sei, zeigt z. Z. Meyers Berufung auf Luc. 17, 6, Plato Symp. p. 190 C, Xen. Anab. 7, 6, 21, oder Hof-

Aber auch die Auffassung der grammatischen Bedeutung der von **Beyschlag** angenommenen Satzform ist eine verkehrte. **Beyschlag** behauptet, Paulus beginne in dem *εἰ* cum ind. praes. mit dem Tempus der abstrakten Möglichkeit, er setze einen hypothetischen Fall anfangs als möglich, dessen materielle Unmöglichkeit ihn hinterher bestimme, ins hypothetische Imperfektum überzugehen. Nun wäre es sprachlich gewiss interessant, wenn **Beyschlag** nachgewiesen hätte, dass der ind. praes. das Tempus der abstrakten Möglichkeit wäre, und dass das griechische Sprachgefühl in Paulus sich so verdunkelt hätte, dass er, wo die griechische Sprache sonst *εἰ* cum optat. gebraucht, hier mit *εἰ* cum ind. praes. einen hypothetischen Fall als möglich gesetzt hätte. Aber dieser Nachweis wird schwerlich zu führen sein. Denn auch in der Sprache des Paulus, wie in der griechischen überhaupt, setzt *εἰ* cum ind. praes. stets nur die Wirklichkeit des Vordersatzes für den Nachsatz. Es gibt aber allerdings eine thatsächliche und eine logische Wirklichkeit, und *εἰ* cum ind. praes. ist gerade für Paulus die Form in seinen dialektischen Gedankenbewegungen die logische Wirklichkeit einer Voraussetzung für eine damit verbundene Folge zu setzen. Man darf aber für die reine Auffassung des Gedankens Möglichkeit und logische Wirklichkeit nicht miteinander verwechseln. Und der Satz des Paulus, wenn die Auslassung von *ἄν* übersehen würde, kann grammatisch nicht gedeutet werden: Wenn es an sich möglich ist, dass der Kommende einen andern Jesus verkündet, so

---

mann's Berufung auf Plato, Apolog. 33A. **Hofmann** sieht in *εἰ κηρύσσει* etc. einen unmöglichen Fall gesetzt, hält aber den Nachsatz als wirkliche Thatsache fest („ „weil sie ja doch wirklich so gethan haben" " Hlge. Schrift III. p. 272) und beruft sich nun auf die Worte: *εἰ δέ τίς μου λέγοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν . . . οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα.* Wenn hier die Lesart *ἐπιθυμεῖ* statt *ἐπιθυμοῖ* (= so oft jemand begehrte) richtig ist, so spricht *εἰ* cum ind. praes. den Fall als wirklich aus, (vielleicht eine ursprünglich zeitliche Wirklichkeit als logische Wirklichkeit setzend), der ind. aor. aber beruft sich auf die Erfahrung der vergangenen Wirklichkeit und kann nur stehen, weil *εἰ* den Fall als wirklich setzt.

würdet ihr es mit Recht ertragen. Weil es aber nicht wirklich ist, dass ihr mit Recht ertraget, so ist es unmöglich, dass u. s. w. Er kann grammatisch nur gedeutet werden: Wenn es wirklich ist (thatsächlich oder logisch), dass der Kommende einen andern Jesus verkündet, so würdet ihr mit Recht ertragen. Da es aber nicht wirklich ist, dass ihr mit Recht ertraget, so ist es auch nicht wirklich, dass der Kommende einen andern Jesus verkündet. Die Satzform kann immer nur Ausdruck des Schlusses sein, dass, wenn einmal mit der thatsächlichen oder logischen Wirklichkeit der Voraussetzung die thatsächliche oder logische Wirklichkeit der Folge nothwendig gegeben ist, die Voraussetzung nicht wirklich sein kann, wenn die Folge nicht wirklich ist.

Den Gedankeninhalt aber der so aufgefassten Satzform spricht Beyschlag (l. c. 1865 p. 240) in folgenden Worten aus: Ja, wenn einer kommt und bringt euch einen andern Jesus, den ich euch nicht zu predigen vermocht, oder wenn ihr (durch den *ἐρχόμενος*) einen Geist empfangt, den ihr (durch meine Vermittelung) noch nicht angenommen habt, dann thätet ihr wohl, euch das — oder besser den, der euch das brächte, *τὸν ἐρχόμενον* (sc. bei allen seinen Anmassungen cf. 11, 20) gefallen zu lassen. Woraus sich dann ergibt, dass jene Gegner zwar sich so anstellten, als brächten sie erst den Korinthern den ächten Jesus, den wahren heiligen Geist und das wahre Evangelium und als wäre alles, was Paulus schon gebracht, so gut wie nichts, dass sie aber in Wahrheit nichts bringen konnten und brachten, was Paulus — den übergrossen Aposteln in nichts nachstehend — den Korinthern nicht schon zuvor gebracht. In gleicher Weise wird der Gedanke l. c. 1871 p. 642 bestimmt. Die reifste Frucht seines wiederholten Nachdenkens gibt Beyschlag aber ibid. p. 666 mit den Worten: Ich befürchte, eure Sinne möchten wegverführt werden von der Einfalt gegen Christum. Denn, wenn einer kommt und predigt euch einen andern Jesus, den wir (noch) nicht gepredigt, oder ihr (durch diese Predigt) einen andern Geist empfanget, den ihr (durch meine Predigt) nicht empfangen habt — wenn also der Daherkommende euch besser zu Christo führte, als ich

vermochte, dann thätet ihr wohl ihn euch gefallen zu lassen. Wenn aber — und das ist als verschwiegener Gegensatz zu dem *εἰ μέν* zu ergänzen — er von dem allen nichts vermag, dann kann sein Predigen nur auf ein *φθείρειν τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν* hinauslaufen und ist nicht willig anzunehmen; und dieser Fall ist der der Wirklichkeit, denn (v. 5) was diese hochgespreizten Apostel vorgeben, das habe ich euch alles längst geleistet.

Lassen wir zunächst alle die kleinen Eigenthümlichkeiten bei Seite, durch welche in dieser Deutung der Gedanke des Paulus gefärbt und verändert wird [1]). Fassen wir den Gedanken im Ganzen ins Auge. Nach Beyschlag ist derselbe Ausdruck eines subjektiven hypothetischen Urtheils des Paulus in folgender Form: wenn die an sich mögliche Voraussetzung ist, (dass der Kommende einen andern Jesus verkündete) so wäre die Folge, dass ihr diese Verkündigung wohl ertrüget. Da nun aber ....

---

1) Ich möchte aber doch auf die kleinen Veränderungen des Gedankens aufmerksam machen, durch welche in dieser Paraphrase der paulinische Gedanke für die Auffassung Beyschlag's zubereitet wird. Beyschlag lässt den Paulus sagen, er habe etwa den andern Jesus nicht zu predigen vermocht oder er habe ihn noch nicht gepredigt. Paulus aber sagt nichts über sein Vermögen aus, sondern die Thatsache spricht er aus, dass er den andern Jesus, gerade den nicht gepredigt habe. Ebenso wenig sagt Paulus, dass die Korinther den andern Geist noch nicht angenommen haben, sondern die Thatsache betont er, dass sie den von dem Geiste seines Evangeliums verschiedenen Geist nicht angenommen haben. Auch ist der Sinn des Vordersatzes nicht, wie Beyschlag ihn bestimmt, „wenn der Daherkommende euch besser zu Christo führte“. Paulus betont nur den Unterschied und die Verschiedenheit der Verkündigung des Kommenden von der seinen. Endlich ist im Sinne Pauli als Objekt des *καλῶς ἀνέχεσθαι* nicht *ὁ ἐρχόμενος* zu denken, — dann würde Paulus *αὐτόν* hinzugesetzt haben müssen — sondern *τὸ κηρύσσειν ἄλλον Ἰησοῦν* etc.

Alle diese kleinen Aenderungen des paulinischen Gedankens hängen mit der falschen Gesammtauffassung eng zusammen und würden vermieden sein, wenn Beyschlag eine Exegese statt einer Paraphrase gegeben hätte.

Hier sollte nun Beyschlag nach seiner grammatischen Auffassung des Satzes so fortfahren: Da nun aber die Folge nicht wirklich ist, so ist auch die Voraussetzung nicht wirklich [1]); da ihr nicht wohl thut, ihn zu ertragen, so predigt der *ἐρχόμενος* euch keinen andern Jesus. Mittlerweile aber hat sich Beyschlag der Gedanke aufgedrängt, der mit *εἰ μέν* eingeleiteten, als nicht wirklich gedachten Voraussetzung müsse die verschwiegene, als wirklich gedachte Voraussetzung in der Form *εἰ δέ* etc. gegenüberstehen. Daher formulirt er den zu ergänzenden Gedanken so: wenn nun aber die Voraussetzung nicht wirklich ist, so ist auch die Folge nicht wirklich, „wenn nun aber der Kommende von allem dem nichts vermag, so ist er nicht willig anzunehmen". Man sieht, Beyschlag denkt hier, Paulus habe geradezu die Satzform gebraucht: *εἰ ἦν α, ἦν ἂν β,* in welcher Form aus der Nichtwirklichkeit der Bedingung der Schluss gemacht wird auf die Nichtwirklichkeit der Folge. Und in diesem Sinne denkt er den Satz als ein subjektives Urtheil des Paulus über das Verhalten der Korinther: Unter der Voraussetzung, dass der Kommende einen andern Jesus verkündete, spricht Paulus das Urtheil aus, dass die Korinther ihn mit Recht ertragen würden [2]), ein Urtheil, dessen eigentlicher Sinn aber sein soll, dass die Korinther ihn mit Unrecht ertragen, weil es unmöglich ist, dass der Kommende einen andern Jesus verkündet.

Aber duldet denn nur der Zusammenhang diese Auffassung

---

1) Denn die Mischform: *εἰ ἔστιν α, ἦν ἂν β* hat das Denken der Griechen ausgebildet, um unter der Voraussetzung, dass die Bedingung und die Folge nothwendig miteinander gegeben sind, aus der Nichtwirklichkeit der Folge einen Rückschluss zu machen auf die Nichtwirklichkeit der als wirklich gesetzten Voraussetzung. Z. B. Xen. Hier. 1, 9 *εἰ οὕτω ταῦτ᾽ ἔχει, πῶς ἂν πολλοὶ μὲν ἐπεθύμουν τυραννεῖν* = nun aber gieren viele nach der Tyrannis, folglich verhält sich die Sache nicht so. Cf. Joh. 8, 39: *εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἔστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε ἄν* = nun aber thut ihr die Werke Abrahams nicht, folglich seid ihr nicht wirklich (wie ihr behauptet) die Kinder Abrahams.

2) Dass dies für Paulus ein völlig unmöglicher Gedanke sei, hat schon Hilgenfeld nach Gal. 1, 6—9 mit Recht behauptet.

des Satzes als eines subjektiven Urtheils des Paulus über das Verhalten der Korinther? Schon wenn man nur die Form des Satzes ins Auge fasst, sieht man die Unmöglichkeit. Paulus hat v. 3 die Befürchtung ausgesprochen, die Gedanken der Korinther möchten durch trügerische Vorspiegelungen von Verführern verdorben und von der Sinneseinfalt in Bezug auf Christum abgewendet werden. Mit v. 4 (γάρ) begründet er nun entweder — was am natürlichsten ist — diese seine Furcht, oder erläutert, in wiefern die Gedanken der Korinther von der Sinneseinfalt in Bezug auf Christum weg verführt werden. Das begründende oder erläuternde Moment liegt aber natürlich nicht in der Voraussetzung, sondern in der Folge, in dem *καλῶς ἀνείχεσθε*. Nun aber wäre es eine sonderbare Logik, wenn Paulus jene seine Furcht vor der Verführung der Korinther durch die Predigt der Verführer durch ein subjektives Urtheil der Billigung des geduldigen Verhaltens der Korinther gegen die Predigten der Verführer begründen wollte. „„Ich fürchte, ihr werdet von der Sinneseinfalt gegen Christum verführt: denn ich urtheile, dass wenn der Kommende, der Verführer, einen andern Jesus predigte, ihr wohl thätet ihn zu ertragen““ — diese Gedankenverbindung ist unverständlich und unverständig. Ebenso wenig konnte Paulus das Objekt seiner Furcht, die Gedanken der Korinther möchten von der Sinneseinfalt in Bezug auf Christum abgewendet werden, durch ein subjektives Urtheil der Billigung ihres geduldigen Verhaltens gegen die Verführer erläutern. „„Eure Gedanken werden von der Sinneseinfalt in Bezug auf Christum weg verführt; denn ich urtheile, dass wenn der kommende Verführer einen andern Jesus verkündete, was unmöglich ihr wohl thätet ihn zu ertragen““ — auch diese Gedankenverknüpfung wäre ebenso unverständig, als unverständlich.

Noch mehr aber, als nur unverständig, würde die Gedankenbewegung des Paulus sich gestalten, wenn man nicht nur die unmittelbare Form, wenn man den eigentlichen Sinn des Gedankens nach der Auffassung Beyschlag's geltend macht. Nach Beyschlag geht Paulus „„aus dem Tempus der ab-

strakten Möglichkeit in das der Unwirklichkeit über, weil er ja ausdrücken will, dass der Fall, in welchem er das ἀνέχεσθαι der Korinther nicht missbilligen könnte, ein unmöglicher ist. Der eigentliche Sinn und Zweck des Gedankens wäre also der Nachweis der Unmöglichkeit, dass der Kommende, der Verführer, einen andern Jesus verkündet u. s. w. Und Paulus würde daher seine Furcht, die Gedanken der Korinther möchten von der Sinneseinfalt in Bezug auf Christum weg verführt werden, mit dem Nachweis der Unmöglichkeit begründen, dass der Verführer einen andern, als den von ihm gepredigten Jesus verkünde. Diese Begründung würde allerdings eine komische Wirkung auf die Korinther nicht verfehlt haben.

Nein, die Furcht selbst des Paulus kann nur begründet, oder der Gegenstand seiner Furcht nur erläutert werden durch das thatsächliche Verhalten selbst der Korinther, durch die Thatsache, dass sie die Verkündigung des Verführers geduldig ertragen. „„Ich fürchte, eure Gedanken möchten von der Sinneseinfalt gegen Christum verführt werden; denn, wenn der Verführer einen andern Jesus verkündet, so ertruget oder ertraget ihr dies trefflich, oder: eure Gedanken werden von der Sinneseinfalt gegen Christum verführt; wenn nämlich der Verführer einen andern Jesus verkündet, so ertruget oder ertraget ihr dies trefflich — das ist der einzige verständige und verständliche Gedankenzusammenhang von v. 4 mit v. 3.

Daher muss, wer einen verständigen Gedankenzusammenhang nach rückwärts zwischen v. 4 und v. 3 festhalten will, in dem καλῶς ἀνείχεσθε oder ἀνέχεσθε nothwendig das thatsächliche Verhalten der Korinther gegen die Verführer ausgedrückt finden. Damit ist aber die Auffassung der Satzform als einer hypothetischen im Sinne und in der Deutung Beyschlag's abgeschnitten [1]). Wie sie die Grammatik verletzt, so verletzt sie auch die Logik.

1) Man könnte versucht sein, eine hypothetische Fassung des Satzes in der Form, dass καλῶς ἀνείχεσθε die Nichtwirklichkeit ausdrückte, in doppelter Weise festzuhalten, ohne der verkehrten grammatischen Deutung Beyschlag's zu verfallen. Man könnte

Prüfen wir jetzt, wie die Erklärung Beyschlag's den Gedankenzusammenhang von v. 4 mit v. 5 zu gewinnen und darzustellen versucht. Beyschlag hält in v. 5 die Lesart *λογίζομαι γάρ* fest, die von denselben Codd. vertreten wird, welche in v. 4 *ἀνείχεσθε* lesen, während der Cod. B, wie dort *ἀνέχεσθε*, so hier *δέ* gibt, aber anscheinend ohne Unterstützung irgend anderer Zeugen.

Beyschlag gewinnt nun den Zusammenhang mit v. 5 auf Grund seiner Auffassung der Satzform v. 4 als eines hypothetischen Satzes der Nichtwirklichkeit durch Ergänzung des wirklichen Verhältnisses, auf welches durch die Annahme des Nichtwirklichen geschlossen werden soll (cf. l. c. 1871 p. 642). Ja, wenn Einer kommt — so stellt er den Gedanken dar — und bringt euch einen andern Jesus, den ich euch nicht be-

einmal die Satzform so auffassen, wie die Form *εἰ ἔστιν α, ἦν ἂν β* von den Griechen gewöhnlich verwandt wird, dass der Redende mit *εἰ* cum ind. praes. die Behauptung eines andern als wirklich setzt, aber aus der Nichtwirklichkeit der Folge auf die Nichtwirklichkeit der Voraussetzung den Rückschluss macht (cf. oben S. 12, Anm.). Der Sinn wäre: wenn, wie ihr Korinther behauptet, der Kommende wirklich einen andern Jesus verkündet, so ertrüget ihr ihn mit Recht. Aber ihr ertraget ihn nicht mit Recht, darum ist eure Behauptung unwahr. Für diese Auffassung hätte man die Stelle Joh. 8, 39 als Analogon, wenigstens wie einige Codd. sie geben. Und es ist gewiss verwundersam, dass Beyschlag diese Auffassung nicht geltend gemacht hat, die seiner Anschauung der korinthischen Parteiverhältnisse so schön entspricht. Oder man könnte das *καλῶς ἀνείχεσθε* durch einen ausgelassenen Vordersatz erklären, wie öfter diese Satzform auch im Klassischen gebraucht wird (cf. A. Buttmann Stud. u. Kr. 1858 p. 476, Kühner, ausführliche Gramm. II, 970.) nach der Form: *εἰ ἔστιν α, (εἰ ἦν) ἦν ἄν.* Für diejenigen namentlich, welche in dem *ἐρχόμενος* einen erst künftig Auftretenden sehen, würde sich dies empfehlen. Der Gedanke wäre dann: *εἰ ὁ ἐρχόμενος κηρύσσει, ... (εἰ παρῆν), καλῶς ἀνείχεσθε (ἄν)* = wenn der Kommende wirklich doch einen andern Jesus verkündigt, so würdet ihr, wenn er zugegen wäre, ihn mit Recht ertragen.

Aber die erste Fassung, abgesehen davon, dass im Nachsatze immer *ἄν* stehen müsste, wäre wegen des Zusammenhangs mit v. 3 eine unmögliche. Die zweite liesse sich logisch in den Zusammenhang mit v. 3 einfügen. Aber auch sie scheitert an dem fehlenden *ἄν*.

reits gepredigt . . . . ., so thätet ihr wohl euch einen solchen gefallen zu lassen; aber dieser Fall (welcher? dass ihr wohl thätet oder dass der Kommende einen andern Jesus verkündet?) liegt nicht vor, ist nicht möglich, denn ich denke den übergrossen Aposteln (den prahlerischen Eindringlingen, die sich anstellen, als hätten sie einen neuen Jesus zu predigen) in nichts nachgestanden zu sein, d. h. alles, was sie euch etwa bringen könnten, bereits meinerseits gebracht zu haben. Das Recht zu einer solchen Ergänzung gründet Beyschlag aber nicht allein auf die von ihm angenommene Satzform, sondern vor allem auch auf das in der Protasis v. 4 stehende μέν, welchem ein, freilich verschwiegenes, δέ entsprechen müsse (cf. l. c. p. 643). Dies könne aber nur besagen: Wenn aber der ἐρχόμενος keinen andern Jesus zu bringen hat [1]), als den ich euch bereits gebracht, so solltet ihr ihm auch nicht Eingang bei euch verstatten; und er hatte keinen andern, denn als einen wie hohen Apostel er sich gebärden mochte — was er irgend leisten konnte, habe ich euch alles längst geleistet. In gleichem Sinne sagt Beyschlag l. c. p. 666: Denn wenn Einer kommt und predigt euch einen andern Jesus . . . . dann thätet ihr wohl, ihn euch gefallen zu lassen. Wenn aber — und das ist als verschwiegener Gegensatz zu dem εἰ μέν zu ergänzen — er von dem allen nichts vermag, dann . . . . ist er nicht willig anzunehmen; und dieser Fall (welcher? s. o.) ist der der Wirklichkeit, denn (v. 5) was diese hochgespreizten Apostel zu leisten vorgeben, das habe ich euch alles längst geleistet.

Entfernen wir von dieser Paraphrase des Paulinischen Gedankens die Tünche, so sehen wir zunächst, dass Beyschlag die von ihm hier angenommene Satzform verkehrt verwendet. Gesetzt nämlich, Paulus hätte, wie Beyschlag hier wähnt, die Satzform εἰ ἦν α, ἦν ἂν β verwendet, so geht in dieser Form der Schluss bekanntlich auf die Nichtwirklichkeit nicht der

1) Auch an dieser Stelle ist klar, wie Beyschlag die Satzform v. 4 auffasst, als ob Paulus ohne weiteres die Form: εἰ ἦν, ἦν ἄν gebraucht hätte, als ob das Imperfectum im Nachsatze, noch dazu ohne ἄν, die Form des Vordersatzes εἰ ἔστιν ohne weiteres in den Sinn der Form εἰ ἦν umzuwandeln die Kraft hätte.

Voraussetzung, sondern der Folge: Von der Nichtwirklichkeit der Voraussetzung wird als einer gegebenen ausgegangen und die Nichtwirklichkeit der Folge daraus geschlossen. Und dieser Schluss ist das Hauptmoment des Gedankens; die Nichtwirklichkeit von β soll bewiesen werden. Hiernach würde der Gedanke von v. 4 sein: Wenn der Kommende einen andern Jesus verkündete, so ertrüget ihr es trefflich. Weil er aber einen andern nicht verkündet, so ertraget ihr es nicht trefflich. Dies letztere wäre das Hauptmoment des Gedankens, und an dieses müsste ein logisch richtiges Denken die folgende Begründung anschliessen. Der Satz: *λογίζομαι γάρ* müsste das *καλῶς ἀνείχεσθε* in seinem eigentlichen Sinne: *οὐ καλῶς ἀνέχεσθε* begründen. Beyschlag dagegen verknüpft die Begründung nicht mit der Folge, sondern mit der Voraussetzung. Denn er konstruirt den Gedanken so: wenn der Kommende einen andern Jesus verkündete, so thätet ihr wohl ihn zu ertragen. Nun aber verkündet er keinen andern Jesus. Denn ich urtheile in nichts den Ueberschraposteln nachgestanden zu sein. Abgesehen von der logischen Schwäche dieser Begründung [1]) — denn Paulus

1) Es ist sicher ein Mangel, dass Beyschlag sich und seinen Lesern den Inhalt d. vv. 5 und 6 nicht sicher gestellt hat. Und doch werden die Worte von grossen Schwierigkeiten des Textes, wie des Sinnes gedrückt. Was den Text anbelangt, so fehlt die logische Verbindungspartikel in Cod. D von der ersten Hand, in einer Reihe der besten Handschriften der Itala und Vulgata und in andern Uebersetzungen; ferner schwankt die Lesart zwischen *φανερώσαντες* und *φανερωθέντες* und *φανερωθείς* in den besten Handschriften; endlich steht *ἐν παντί* und *ἐν πᾶσιν* nicht sicher. Es ist dies ein Beweis, dass schon bei den Alten die Worte im Texte und im Sinne bedeutenden Anstoss erregten.

Was nun den Gedanken im allgemeinen betrifft, so ist sein Paulinischer Sinn durch die Wiederaufnahme 12, 11—13 sicher gestellt. Paulus will ausdrücken, dass er in allem, was die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* betreffe, den *ὑπερλίαν ἀποστόλοις*, also, wie man auch näher die Worte deuten mag, doch immer seinen judenchristlichen apostolischen Gegnern gleich stehe, in Zeichen und Wundern und Kraftwirkungen. Einzig nur allein darin stehe

konnte in allen Beglaubigungszeichen eines Apostels (12, 11. 12) den ὑπερλίαν ἀποστόλοις gleichstehen und doch ein anderes Evangelium verkünden; hat er es doch gethan! — so gibt die von *Beyschlag* angenommene Satzform ihm kein Recht, den Begründungssatz als Begründung der Protasis des Bedingungssatzes zu fassen. Denn wenn der logische Zusammenhang nur durch Ergänzung herzustellen ist, so kann eben nicht die Protasis ohne die Apodosis ergänzt werden.

---

er ihnen nach, dass er auf Kosten der Korinther nicht gelebt und hierin die ἐξουσία τοῦ ἀποστόλου nicht in Anspruch genommen habe. Das ist der gleiche Gedanke 11, 5—15 und 12, 11—13. So tritt auch 11, 5 der Negation μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων die Position ἀλλ' ἐν παντὶ φανερωθέντες εἰς ὑμᾶς gegenüber, und mit v. 7 sqq. wird die einzige Ausnahme von dem μηδέν und dem ἐν παντί angegeben.

Aber wie fügen sich hier die Worte ein: εἰ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει? Fasst man die Worte nicht als Parenthese, so ist grammatisch die Einfügung schwierig trotz *Meyer*, dem freilich ἀλλ' ἐν παντί mit οὐ τῇ γνώσει in „„so natürlicher Beziehung"" steht, und logisch geht die klare Antithese zwischen μηδέν ὑστερηκέναι und ἐν παντὶ φανερωθέντες verloren oder wird verdunkelt. Weiter tritt für den Gedanken der Widerspruch ein, dass Paulus zuerst behauptet, er sei in *nichts* nachgestanden, dass er dann *Eins* zugibt, worin er nachgestanden, dass er dann wieder behauptet, er sei in *allem* offenbar geworden, und dass er endlich v. 7 zugibt, in *Einem* sei er freilich nachgestanden, nur dass dies Eine nicht das Eine ist, was er vorher zugestanden. Wird Paulus so gedacht haben? Unmöglich. Weiter sind die Worte im Zusammenhange ganz ungehörig. Zwischen dem Paulus und den judenchristlichen ὑπερλίαν ἀπόστολοι handelte es sich nicht um λόγος und γνῶσις, sondern um τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου. Diese Apostelbeweiszeichen waren aber ganz andere, als λόγος und γνῶσις (cf. 12, 12). Man werfe nicht ein, dass doch in diesem Zusammenhange von dem λόγος ἐξουθενημένος die Rede sei (10, 10). Gerade diese Stelle beweist, dass Paulus mit seinen Gegnern hier nur τῷ ἔργῳ sich vergleicht.

Diese Worte sind daher offenbar ein Glossem, dessen Entstehung auf der Hand liegt. Als man die korinthischen Parteiverhältnisse und diese Stelle nicht mehr verstand — was schon zur Zeit des Clemens der Fall war — musste man natürlich an dem

Auch **Beyschlag** stützt deshalb die Ergänzung, durch welche er den Zusammenhang zwischen v. 4 und 5 glaubt herstellen zu müssen, nicht so sehr auf den Geist der von ihm angenommenen Satzform des v. 4, sondern auf die Ergänzung, welche das in der Protasis stehende *μέν* nothwendig forderte. Er setzt also voraus, das *μέν* könne nicht das affirmative *μέν* solitarium sein. Doch irgend einen Beweis für diese Voraussetzung hat er auch an diesem entscheidenden Punkte nicht gegeben. **Beyschlag** glaubt vielmehr, es liege eine von jenen gewöhnlichen Satzformen vor, wo der Redende einer angenommenen Wirklichkeit und ihrer Folge die thatsächliche Wirklichkeit und ihre Folge gegenüberstellt (cf. am klarsten I.

μηδὲν ὑστερηκέναι Anstoss nehmen, besonders dem Apollos gegenüber. Das drängte zu der eben aus dem Verhältnisse des Paulus zum Apollos und aus dem übrigen Inhalte der Korintherbriefe von selbst sich ergebenden Glosse. Dadurch aber, dass diese in den Text genommen wurde, erklären sich alle Textvarianten, das Fehlen der logischen Verbindungspartikel oder ein Schwanken zwischen *δέ* und *γάρ*, *autem* und *nam*, die Umformung des *φανερωθέντες* in *φανερώσαντες* und wieder die Ergänzung von *φανερώσαντες* durch *ἑαυτούς*, wenn man das Wort nicht auf *τῇ γνώσει* beziehen wollte, das Schwanken bei *ἐν παντί* und *ἐν πᾶσιν*. Denn vielleicht ist *ἐν πᾶσιν* nur eine Umformung von *ἐν παντί* bei Aufnahme der Lesart *φανερώσαντες*, obwohl sich auch neben *φανερωθέντες* beide Formen festhalten und erklären lassen.

Ein Gegengrund gegen den so entstehenden Text ist nicht der Wechsel zwischen inf. (*ὑστερηκέναι*) und part. (*φανερωθέντες*). Denn in dem letzteren will Paulus nicht mehr ein Urtheil, sondern eine Thatsache angeben. Auch nicht der Wechsel zwischen singul. (*λογίζομαι*) und plur. (*φανερωθέντες*). Denn einmal findet er auch bei dem gewöhnlichen Texte statt, und dann vergleiche man nur Stellen, wie 2 Kor. 10, 8.

Uebrigens ist die Ausstossung oder Festhaltung der Worte für die Bestimmung des grammatischen und logischen Sinnes der Stelle gleichgültig. Der Sinn ist immer nach 12, 11 sqq. die Behauptung des Paulus, dass er in keinem *σημεῖον τοῦ ἀποστόλου* hinter den *ὑπερλίαν ἀποστόλοις* zurückgestanden sei, dass er vielmehr in allen *σημείοις τοῦ ἀποστόλου* für die Korinther offenbar geworden mit einziger Ausnahme dessen, dass er nicht auf Kosten der Gemeinde während der Verkündigung gelebt habe.

c. p. 666). Nun ist freilich leicht zu sehen, dass er auch diese Gedankenform verkehrt oder wenigstens unklar verwendet. Denn er glaubt immer, er dürfe allein die Protasis ergänzen ohne die Apodosis, und der Satz mit γάρ könnte Begründung sein der ergänzten Protasis. „„Wenn der Kommende verkündete, so ertrüget ihr. Nun aber verkündet der Kommende nicht. Denn"" u. s. w. Natürlich könnte man eine Gedankenbewegung so gestalten; aber man darf die von Beyschlag angenommene Satzform nicht so ergänzen. Denn da der Sinn dieser Satzform auf die Aufhebung der Apodosis gerichtet ist, so kann nur diese ergänzt werden. Und die Gedankenbewegung müsste immer die Form annehmen: Wenn der Kommende verkündete, so ertrüget ihr. Nun aber (weil der Kommende nicht verkündet) ertraget ihr nicht. Denn u. s. w. (cf. Hebräer 8, 7. 8). Und so würde auch hier das: *λογίζομαι γάρ* nur ein: *νῦν δὲ οὐ καλῶς ἀνέχεσθε* begründen können [1]).

Aber diese ganze Annahme einer Ergänzung, sei es aus dem Geiste der Satzform, sei es aus der durch das *μέν* hervorgerufenen Forderung des Gegensatzes, und die Beziehung des folgenden *γάρ* auf diese Ergänzung widerspricht überhaupt jedem verständigen Denken. Wenn der Redende auf einen Bedingungssatz — der seinem Sinne nach die nothwendige Verknüpfung einer Folge mit einer Bedingung ausdrückt — einen Begründungssatz folgen lässt, so kann dieser nur den Zusammenhang der Folge mit der Bedingung begründen [2]). Die Gedankenform: „„wenn a ist (wäre), so ist (wäre)

1) Man vergleiche nur den Satz, der ungefähr die Anschauung Beyschlag's darstellen würde: (Plato Symp. 180 C.) *εἰ μὲν γὰρ εἷς ἦν ὁ Ἔρως, καλῶς ἂν εἶχε· νῦν δὲ οὐ γάρ ἐστιν εἷς.* Hier ist das *νῦν δέ* durch *καλῶς οὐκ ἔχει* zu ergänzen und der Satz mit *γάρ* begründet die mit *νῦν δέ* aufgehobene Apodosis.

2) Es müsste denn der Begründungssatz auf ein einzelnes Wort sich beziehen. Cf. z. B. Hebr. 7, 11: Wenn mittelst des levitischen Priesterthums Vollendung wäre, welch ein nothwendiges Bedürfen wäre gewesen u. s. w. — nothwendiges Bedürfen sage ich; denn mit Umformung des Priesterthums geschieht ja nothwendig eine Umformung auch des Gesetzes. (Daher konnte nur ein nothwendiges Bedürfen einen andersartigen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks aufstellen.)

b; denn“ “ . . . kann in einem verständigen Denken nur Begründung dessen sein, warum b ist, wenn a. Wollte der Redende nach einem Bedingungssatze der angenommenen Wirklichkeit die Aufhebung der Annahme begründen, so müsste er nothwendig diese Aufhebung durch einen eigenen Satz oder durch νῦν δέ oder εἰ δὲ μή oder irgend eine andere Form schon zum Ausdruck gebracht haben, bevor er die Aufhebung begründen könnte. Und ich zweifele sehr, dass Beyschlag aus irgend einem verständig denkenden Schriftsteller ein Analogon für seine Anschauung des Gedankenfortschrittes beibringen könnte. Will man hier v. 5 das γάρ festhalten und den Satz auf v. 4 beziehen, so könnte er immer nur begründen, warum die Folge des καλῶς ἀνείχεσθε (ἄν) einträte bei der Bedingung des εἰ ἐκήρυσσε. Da eine solche Gedankenbewegung im Zusammenhange unmöglich ist, so muss die Exegese diese ganze Beziehung zwischen v. 5 und v. 4 ein für allemal aufgeben, so lange sie daran festhält, eine verständige Gedankenbewegung bei Paulus vorauszusetzen.

Um den Gedankenzusammenhang zu erkennen, muss man sich klar darüber werden, wie Paulus anscheinend so unvermittelt auf den Gedanken übergeht, dass er in keinem Beglaubigungszeichen eines Apostels den Uebersehraposteln nachgestanden sei, mit einziger Ausnahme dessen, dass er umsonst Gottes Evangelium verkündet habe. Dieser Gedanke in seiner negativen Fassung kann doch nur dadurch veranlasst sein, dass schon vorher im Bewusstsein des Paulus der positive Gedanke gegeben ist, er sei gegen die Uebersehrapostel in Rückstand geblieben. Wo aber ist der Punkt, an welchem dieser Gedanke im Bewusstsein des Paulus frühere Worte und Gedanken unausgesprochen schon begleitete? Zunächst könnte er bei dem καλῶς ἀνείχεσθε oder ἀνέχεσθε sein. Wenn in diesen Worten das thatsächliche Verhalten der Korinther gegen die Predigt des ἐρχόμενος ausgedrückt sein muss, so kann bei ihnen Paulus den Gedanken mitgedacht haben, dass er hinter den Uebersehraposteln zurückstehe. Denn dieser Gedanke wäre für die Korinther der Beweggrund gewesen des καλῶς ἀνέχεσθαι. Weil in der Ueberzeugung der Korinther Paulus ein minderer

Apostel oder kein Apostel war, so ertrugen sie die Verkündigung des *ἐρχόμενος* als die Verkündigung eines höheren, eines wahren Apostels [1]) gut und trefflich, anstatt sie zurückzuweisen. Und diese Thatsache ist Grund der Befürchtung des Paulus, die Gedanken der Korinther möchten wegverführt werden von der Sinneseinfalt in Bezug auf Christum. Denn ertragen sie die Predigt erst gut, so liegt die Furcht nahe, dass sie dieselbe in ihr Denken, in ihr Gemüth aufnehmen. Diesem Beweggrunde der Korinther zu dem *καλῶς ἀνέχεσθαι* stellt Paulus dann die Negation der Thatsache oder vielmehr der Behauptung entgegen, welche für die Korinther zum Beweggrund des *καλῶς ἀνέχεσθαι* geworden ist. Paulus würde dies in der Form thun müssen: *λογίζομαι δέ* [2]) etc. Die Gedankenbewegung wäre dann folgende: Ich fürchte u. s. w., denn wenn freilich der Kommende verkündet u. s. w., so ertragt ihr gut (von der Ueberzeugung geleitet, dass die Verkündigung des Kommenden die eines höheren, eines wahren Apostels ist). Ich urtheile aber, in nichts den Uebersehraposteln nachgestanden zu sein.

Aber dies ist nicht die einzige Möglichkeit, die Gedankenbewegung verständig zu gestalten. Es gibt noch einen Punkt, wo der Gedanke, zu welchem v. 5 den Gegensatz bildet, begleitend im Bewusstsein des Paulus leben konnte. Man darf sich nur fragen, woher die Korinther die Ueberzeugung hatten, dass Paulus hinter den Uebersehraposteln zurückstehe, um darin die Behauptung der apostolischen Gegner des Paulus in Korinth zu erkennen, in dieser Behauptung aber die trügerischen Vorspiegelungen, durch welche sie die Korinther verführten, wie einst

1) Dabei braucht natürlich nicht n o t h w e n d i g der *ἐρχόμενος* selbst dieser höhere oder wahre Apostel zu sein.

2) Diese Erläuterung des *δέ* ist also eine andere, als die gewöhnliche. Auch anerkennt sie die „so sehr augenfällige Korrelation" mit dem *μέν* v. 4 (M e y e r) nicht. Denn, wenn man den Gedanken von v. 5 richtig auffasst, so steht die Protasis v. 4 mit dem Gedanken v. 5 in keiner unmittelbaren Gedankenrelation. Vielmehr könnte die Beziehung ausgedrückt werden: *καλῶς μὲν ἀνείχεσθε· λογίζομαι δέ* u. s. w. Das *μέν* in dem *εἰ μὲν γάρ* verlangt immer noch seine eigene Deutung.

die Schlange in ihrer Truglist die Eva[1]). Bei diesen Worten hier, wenn die Vergleichung und das Bild nicht bedeutungslos sein sollen, müssen dem Bewusstsein des Paulus truglistige Verführer und verführerische Vorspiegelungen vorgeschwebt haben, denen ihr Ohr leihend die Korinther die Verkündigung eines anderartigen Evangeliums gut ertrugen. Diese Verführer können aber keine andern gewesen sein, als die apostolischen Gegner des Paulus, und diese verführerischen Vorspiegelungen können natürlich nicht in der Thatsache selbst bestanden haben, dass sie den Korinthern einen andern Jesus verkündeten, einen andersartigen Geist mittheilten, ein andersartiges Evangelium überlieferten, sondern nur in den Gründen, durch welche sie den Korinthern den andern Jesus als den wahren, den andersartigen Geist als den rechten, das andersartige Evangelium als das ächte überredeten. Diese Gründe aber können im Zusammenhange der Korintherbriefe keine andern gewesen sein, als vor allem, dass das andere Evangelium mit dem andern Jesus und dem andern Geist das Evangelium der wahren Apostel, dass aber das Evangelium des Paulus nicht das Evangelium eines Apostels Jesu sei, sondern ein *ἑαυτὸν κηρύσσειν* (2 Kor. 4, 5). Diesen Vorspiegelungen seiner apostolischen Gegner setzt nun Paulus die Behauptung entgegen, dass er den Uebersehraposteln in nichts nachgestanden sei, als einzig darin, dass er bei seiner Verkündigung nicht von dem Apostelrechte Gebrauch gemacht habe, auf Kosten der Gemeinde zu leben (cf. 1 Kor. 9). In welcher Form konnte nun Paulus diese Gedankenbewegung zum Ausdruck bringen? Er hatte v. 3 nicht die Thatsache der Verführung als Gegenstand seiner Furcht ausgesprochen, sondern die Art und Weise dieser Thatsache[2]). „Truglistig unter

1) Man denkt hier unwillkürlich an: *ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν*! wenn der Sinn der Worte in Galatien auch ein etwas anderer war, als hier in Korinth.

2) Man beachte den grossen Nachdruck, den durch ihre Stellung die Worte *ἐν τῇ πανουργίᾳ* haben. Merkwürdig ist das Schwanken der Codd. in Bezug auf das folgende *οὕτως*. Steht es, so erhält es den logischen Hauptton des ganzen Satzes. Liess man

lügnerischen Vorspiegelungen, dass die Apostel des andersartigen Evangeliums die wahren Apostel seien, werdet ihr verführt"! Diese Behauptung verlangte ihre Begründung oder Erläuterung. Sie erhält sie durch die gegensätzliche Behauptung, dass er in nichts den Uebersehraposteln nachgestanden sei in der Form: denn ich urtheile, oder ich urtheile nämlich, dass ich in nichts nachgestanden sei den Uebersehraposteln — *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων.* Die Gedankenbewegung würde sich also so darstellen, dass Paulus v. 4 seine Furcht der Verführung begründet, mit v. 5 aber bis v. 15 die angedeutete Truglist der Verführer näher gegensätzlich erläutert. Denn v. 5—15 gehören zusammen, da die Thatsache, dass Paulus umsonst verkündet habe, ein Moment ist in den Vorspiegelungen der apostolischen Gegner, Paulus sei kein Apostel und fühle selber sich nicht als Apostel, da er Apostelrecht nicht in Anspruch nehme (cf. 1 Kor. 9). Mit v. 16 würde aber der Gedanke von 11, 1 wieder aufgenommen. Ich fürchte, so würde Paulus sich aussprechen, ihr möchtet, wie die Schlange Eva betrog in ihrer Truglist, so (truglistig) verführt werden von der Sinneseinfalt in Bezug auf Christum. Denn (um meine Furcht zu begründen) wenn der Kommende einen andern Jesus verkündet, so ertraget ihr es gut. Ich urtheile nämlich (um die Truglist der Gegner zu begründen und zu erläutern), dass ich in nichts den Uebersehraposteln nachgestanden sei u. s. w. Wir hätten hier also die nicht ungewöhnliche Erscheinung, dass zwei aufeinanderfolgende mit *γάρ* eingeleitete Sätze beide sich auf Einen vorhergehenden Satz beziehen (cf. Kühner, ausführl. Gr. II p. 856. Krüger Gr. 69, 14. 2, cf. z. B. Xenoph. Anab. 5, 6. 6).

Welche Form der Gedankenbewegung, die durch *δέ* oder durch *γάρ* in v. 5 ausgedrückte, die ursprünglich Paulinische gewesen, ist schwer zu entscheiden. Auf den ersten Blick scheint die in *δέ* ausgesprochene die einfachere zu sein. Wenn man aber

---

es aus, weil man nur auf v. 4 sehend diese Form des Gedankens nicht begriff?

den Gedanken in v. 3 (mit oder ohne οὕτως) und die beiden in ihm zusammengefassten Gedankenmomente, die Furcht vor der Verführung und die Art und Weise der Verführung, scharf auffasst, so erkennt man mehr und mehr die Berechtigung des γάρ. Auf keinen Fall darf man urtheilen, dass, wenn etwa ἀνείχεσθε, wie es allerdings den Anschein hat, spätere Korrektur eines ἀνέχεσθε wäre, eine Umformung von δέ in γάρ mit dieser Korrektur in nothwendiger Verbindung stehe. Auch wenn man das ἀνείχεσθε im Sinne eines hypothetischen Imperfekts korrigirte, wie das pateremini der Lateiner vermuthen lässt, konnte man in v. 5 mit δέ fortfahren. Man hätte dann, freilich unter einem Missverständnisse des Paulinischen Gedankens, das δέ gegensätzlich auf die Protasis v. 4 beziehen können, und der Gedanke v. 5 hätte, ohne es unmittelbar auszusprechen, mittelbar ein οὐ καλῶς ἀνέχεσθε bewiesen. Möglich freilich bleibt, dass man mit der Korrektur des ἀνείχεσθε im Sinne eines hypothetischen Imperfektums zugleich auch das δέ in γάρ korrigirte. Man konstruirte, freilich unberechtigt, den Gedanken: wenn...., so würdet ihr mit Recht ertragen. (Aber ihr ertragt es nicht mit Recht), denn etc.

Wie dem sei, wir glauben nachgewiesen zu haben, dass im Sinne des Paulus ein hypothetisches Imperfektum unmöglich sei für den Zusammenhang des Gedankens mit v. 3, unberechtigt und unmöglich für den Zusammenhang mit v. 5. Wir haben damit die Unmöglichkeit der Auffassung Beyschlag's bewiesen, soweit es den Gedanken im Allgemeinen anbetrifft.

Aber auch im Einzelnen ist die Auffassung Beyschlag's mangelhaft und beruht auf einer oberflächlichen und falschen Erkenntniss oder sogar auf einer Umänderung des Paulinischen Gedankens. Suchen wir dies noch im Einzelnen nachzuweisen.

Zunächst hat Beyschlag die Bedeutung des μέν in der Protasis v. 4 verkannt. Ihm schwebt die allerdings im Griechischen und auch im N. T. so häufige Gedanken- und Satzform vor, dass einem Nichtwirklichen das Wirkliche entgegengesetzt wird, und diese Entgegensetzung in einem μέν—δέ ihren Ausdruck hat (εἰ μὲν ἦν α, ἦν ἂν β· νῦν δέ u. s. w.). Aber

von einer solchen Entgegensetzung ist nun einmal hier keine Spur. Die Entgegensetzung des Wirklichen fehlt, auf welcher bei dieser Gedankenform der logische Hauptton liegt, und kann unmöglich ergänzt werden, eben weil sie für den Gedanken die Hauptsache ist. Man muss eine andere Erklärung des *μέν* aufsuchen. Da genügt es nun freilich nicht auf ein *μέν* solitarium als Affirmativpartikel hinzuweisen, dessen Spuren sich allerdings auch bei Paulus und im N. T. finden. Man muss die Bedeutung und die Berechtigung eines solchen *μέν* im Gedanken nachweisen. Das ist schwierig. Dennoch aber scheint es möglich, das Rechte zu treffen, wenn man nur den Gedanken scharf ins Auge fasst. Zunächst ist festzuhalten, dass das *μέν* wegen seiner Stellung nicht auf ein einzelnes Wort im Satze, etwa auf *ὁ ἐρχόμενος*, sondern auf den Satz selbst sich bezieht. Es wäre also nachzuweisen, welch ein Bedürfniss Paulus hatte, die Protasis in v. 4 durch eine Affirmativpartikel logisch hervorzuheben. Nun ist eine Beziehung auf das Vorhergehende unmöglich. Auch eine Beziehung auf das nachfolgende *λογίζομαι δέ* — wenn man so läse — haben wir abgewiesen wegen der logischen Verschiedenheit der beiden Sätze. Auch die Möglichkeit der Beziehung auf einen verschwiegenen Gegensatz fällt, sobald wir die Satzform nicht mehr als eine hypothetische der Nichtwirklichkeit auffassen können. Es bleibt also nur die Möglichkeit, in dem Bedingungssatze v. 4 selber den logischen Gegensatz aufzusuchen, dessen Ausdruck das *μέν* ist. Fassen wir nun den Gedanken der hypothetischen Periode scharf auf, so haben offenbar nach dem ganzen Zusammenhange der Vordersatz und der Nachsatz im Bewusstsein des Paulus ein adversatives Verhältniss zu einander. Der Kommende verkündet ein andersartiges Evangelium mit einem andern Jesus und einem andersartigen Geiste, das Paulus, der Stifter der Gemeinde, nicht verkündet, und daher sollten die Korinther die Predigt des Kommenden billiger Weise nicht ertragen, sondern zurückweisen. Sie ertragen sie aber trotzdem dennoch, ertragen sie sogar gut und trefflich. In einem solchen adversativen Verhältnisse der Gedanken aber wird der Grund gegen die adversative Folge

logisch hervorgehoben, und gerade die Partikel μέν ist es, welche die Griechen im hypothetischen und konzessiven Satze zum Ausdruck dieses Verhältnisses des Vordersatzes zum Nachsatze gebraucht haben. Man kann sich das Gedankenverhältniss leicht klar machen, wenn man die hypothetische Periode in zwei nebengeordnete Sätze auflöst in der Form: κηρύσσει μὲν ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν .... ἀνέχεσθε δὲ καλῶς. Das μέν hebt die Wirklichkeit des κηρύσσειν ἄλλον Ἰησοῦν gegen die adversative Folge logisch heraus, und so unterstützt die Affirmativpartikel den Sinn der Satzform εἰ cum ind. praes. und steht mit derselben in inniger Uebereinstimmung. In der klassischen Sprache hätte der Nachsatz auch mit dem sogenannten δέ der Apodosis der Protasis gegenübergestellt werden können.

Gehen wir weiter, so scheint das dunkelste Wort im ganzen Satze, der Ausdruck ὁ ἐρχόμενος, die Aufmerksamkeit Beyschlag's wenig auf sich gezogen zu haben. Grammatisch fasst er den Singular als Bezeichnung einer Kategorie ohne sich weiter darüber zu erklären (l. c. 1871 p. 673). Er übersetzt ihn: wenn einer kommt, oder: der Daherkommende. Dem Sinne nach sieht er darin „von aussen gekommene Leute", nämlich die in v. 3 angedeuteten Verführer der Gemeinde, welche Paulus 11, 13 als ψευδαπόστολοι und 11, 5 und 12, 11 ironisch als ὑπερλίαν ἀπόστολοι bezeichne.

Aber, so oberflächlich abgemacht, wird der sonderbare Ausdruck nicht erklärt. Es handelt sich hier um den Sinn, den Paulus nach griechischem, auch von ihm befolgtem Sprachgefühle und Sprachgesetze mit dem durch den Artikel bestimmten Partizipe des Präsens von ἔρχεσθαι muss oder kann verbunden haben[1]). Und zwar muss man von vorne herein beachten, dass Paulus weder sagt: εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς oder εἰ μὲν γάρ τις ἐρχόμενος (oder ἐλθών) πρὸς ὑμᾶς, sondern dass das Partizip des Präsens absolut und mit dem bestimmten Artikel

1) Cf. was Verf. über die Bedeutung solcher Participia auch in der Sprache des Paulus ausgesprochen hat: Zum Evangelium des Paulus und Petrus p. 350 Anm.

steht. Dadurch wird der Ausdruck grammatisch so schwierig, logisch so dunkel. Das Partizip nämlich, als Ausdruck einer Thätigkeit seinem Wesen nach ein allgemeines, kann, wo es allein und ohne individualisirende Beziehung auf ein Objekt oder Adverbial steht, den bestimmten Artikel nur annehmen, wenn die allgemeine Art der Thätigkeit im Gegensatze zu einer andern Art von Thätigkeit als die durch ihr charakteristisches Wesen in sich selbst und durch ihren Gegensatz bestimmte dargestellt wird. Daher steht ein solches absolut gesetzte und mit dem bestimmten Artikel versehene Partizip immer im Gegensatze zu seiner Negation oder seinem konträren oder seinem kontradiktorischen ausgesprochenen oder gedachten Gegensatze. In diesem Sinne wird von den spätern Griechen und auch von Paulus das Partizip des Präsens gerne gebraucht. Insofern das Präsens die Thätigkeit auch zeitlos und nur nach ihrer logischen Bedeutung setzt, dient das mit dem bestimmten Artikel verbundene Partizip des Präsens zur Substantivirung des Begriffes der zeitlos gedachten Thätigkeit selbst, so dass es die Thätigkeit nicht als den zufälligen, in einer bestimmten Zeit erscheinenden und in ihr vorübergehenden, sondern als den dauernden, wesenhaften, den geistigen Charakter des Subjektes der Thätigkeit darstellenden Zustand ausdrückt. *Ὁ βουλόμενος* ist der Wollende d. h. derjenige, dessen Wesenscharakter darin besteht, ein Wollender zu sein im Gegensatze zum Nichtwollenden oder zum Könnenden.

Insofern aber das Partizip als Verbaladjektiv immer im Gedanken auf ein Subjekt seiner Thätigkeit bezogen wird, kann nun ein solches mit dem bestimmten Artikel verbundene Partizip in dreifacher Weise gebraucht werden. Entweder ist das gedachte Subjekt ein bestimmtes Individuum der Gattung, welche in dem Begriffe der Thätigkeit ihre charakteristische und durch den Gegensatz bestimmte Wesenseigenschaft hat. So steht *ὁ ἐρχόμενος* vom Messias, insofern dieser charakteristisch der Kommende ist d. h. ein bestimmter solcher, dessen Wesensqualität das Kommen ist, d. h. der, der immer noch nicht da ist, im Gegensatze zum Daseienden, zum *ὁ παρών*. Oder

das gedachte Subjekt sind alle unter den bestimmten Artbegriff der Thätigkeit zusammengefasste Individuen [1]), deren Wesensqualität durch das mit dem bestimmten Artikel versehene Partizip angegeben wird. So ist *ὁ βουλόμενος* jeder solcher, der da will, im Gegensatze zu jedem, der da nicht will, oder der da kann. In diesem Falle kann auch *πᾶς* zu dem Partizipe hinzutreten: *ἅπαν τὸ λυποῦν ἐστιν ἀνθρώπῳ νόσος*. Oder das gedachte Subjekt ist ein einzelnes, unbestimmtes, unter dem Artbegriffe der Thätigkeit begriffenes Individuum, dessen Wesensqualität durch das Partizip ausgedrückt wird. So ist *ὁ βουλόμενος* auch irgend ein solcher, der da will, im Gegensatz zum Nichtwollenden oder Könnenden. In diesem Falle steht gewöhnlicher *τις* zu dem Partizipe z. B. *ἀναγκαῖον εἶναί τινα τὸν ἀποδώσοντα καὶ κρινοῦντα τὸ δίκαιον*.

Wenden wir dies Gesetz auf den vorliegenden Fall an, so kann *ὁ ἐρχόμενος* heissen entweder der bestimmte solche, oder jeder solcher, oder irgend ein solcher, dessen charakteristische Eigenschaft und Wesensqualität es ist, ein Kommender zu sein. Wird aber der Begriff des Kommens weiter durch seinen Gegensatz oder seine Negation bestimmt, so kann *ὁ ἐρχόμενος* heissen: der bestimmte oder jeder oder irgend ein solcher, der da kommt, im Gegensatze zum Wegbleibenden oder Weggehenden oder Daseienden. Und hier entscheidet nun schon der Sinn des mit *ὁ ἐρχόμενος* verbundenen Prädikates, dass an unserer Stelle nur der letzte Gegensatz kann gedacht sein, dass an unserer Stelle also *ὁ ἐρχόμενος* nur bedeuten kann: Der bestimmte oder jeder oder irgend ein solcher, der da kommt, als der nicht Daseiende, im Gegensatze zum Daseienden. Aber doch öffnet sich hier eine neue Möglichkeit. Insofern es dem Begriffe von *ἔρχεσθαι* besonders im part. praes. eigenthümlich ist, dass die räumliche Bedeutung in die zeitliche übergeht, so

1) Ist dies vielleicht, was Beyschlag mit „Kategorie" bezeichnet?

kann der Gegensatz zwischen dem Kommenden und dem Daseienden auch zeitlich gefasst werden als der Gegensatz zwischen dem erst noch Kommenden und dem jetzt schon Daseienden (cf. A. Buttmann Gram. d. NTstl. Spr. p. 176, 10, a).

Aus dieser Darstellung ergeben sich die Forderungen, welche an eine genügende Erklärung des Ausdrucks gestellt werden müssen, ergibt sich aber auch die Dunkelheit des Ausdrucks. Ganz gerecht geworden scheint den Forderungen noch keine von den dem Verfasser bekannten Erklärungen. Von denjenigen, welche nur die räumliche Bedeutung von *ἔρχεσθαι* geltend machen, ist die ungenügendste und oberflächlichste die von Beyschlag in der Uebersetzung: wenn einer kommt und bringt euch. Er sieht in dem Partizipe mit dem bestimmten Artikel gerade das ausgedrückt, was es nicht ausdrückt, eine einer bestimmten relativen Zeit angehörende, vorübergehende, zufällig einzelne Thätigkeit, die durch ihren Gegensatz nicht bestimmt ist. Diese Anschauung müsste griechisch durch *εἰ μὲν γάρ τις ἐρχόμενος* (oder vielmehr *ἐλθών*) *πρὸς ὑμᾶς* ausgedrückt werden. Denn das absolut stehende part. praes. mit dem bestimmten Artikel kann nur eine zeitlos wesenhafte Thätigkeit gegensätzlich ausdrücken. Dieser Forderung suchen andere Erklärungen gerecht zu werden, welche den Ausdruck „„*ὁ ἐρχόμενος*““ aus dem Gegensatze zu Paulus als dem „*ὁ παρών*“ zu deuten scheinen. So übersetzte Hilgenfeld früher: Leute, die von auswärts kamen, was griechisch *εἰ μὲν γάρ τινες ἔξωθεν ἐπεισερχόμενοι* (oder vielmehr *ἐπεισελθόντες*) heissen müsste. Hier ist der Begriff von: „auswärts“ das entscheidende Moment, und da er in dem Worte *ἔρχεσθαι* an sich nicht gegeben ist, so müsste er ausgedrückt sein und kann nicht im Gedanken ergänzt werden. Ewald übersetzt: der sich einschleichende, der Eindringling im Sinne des *παρείσακτος* Gal. 2, 4; Hofmann übersetzt: der hinter dem Stifter der Gemeinde herkommende Ankömmling im Sinne von *ἔπηλυς* oder *ἡ ἐπεισελθοῦσα* (Herod. 4, 154), die hinterher ins Haus gekommene (Stiefmutter). Auch diese legen in das Wort ein Moment, wodurch es allerdings bedeutungsvolle Wesenseigenschaft

3*

des gedachten Subjektes wird; aber das Moment liegt nicht in dem Begriff des ἔρχεσθαι und, da es das entscheidende ist, hätte es nothwendig ausgedrückt werden müssen. Auch die Deutung von Emmerling und Billroth und jetzt auch Hilgenfeld: der erste beste Kommende im Sinne des Griechischen ὁ ἐπιών genügt nicht. Denn es bliebe einmal noch unerklärt, warum Paulus das Wesen, den Charakter derer, die ihm vorschweben, durch den Begriff des Kommens ausdrücke. Dann aber fügt sich diese Deutung nicht in den Zusammenhang. Sie entspricht nicht dem mit ὁ ἐρχόμενος verbundenen Prädikate. Denn die hier verwandten Ausdrücke und Vorstellungen, das κηρύσσειν Ἰησοῦν, das λαμβάνειν πνεῦμα, das εὐαγγελίζεσθαι εὐαγγέλιον, können sich zur Zeit des Paulus und im Sprachgebrauche des Paulus doch nur auf apostolische Persönlichkeiten und apostolische Thätigkeit beziehen [1]). Und Paulus wird sich also unter dem ὁ ἐρχόμενος als Subjekt der im Prädikate ausgesagten Thätigkeiten eine apostolische Persönlichkeit gedacht haben, dessen Verkündigung seiner apostolischen Verkündigung gegenüber stehe [2]). Nun war aber der Kreis apostolischer Männer, man mag ihn für Paulus so weit ziehen, als man will, doch immer ein enger. Und Paulus kann daher nicht die Vorstellung gedacht haben: wenn der erste beste (nach Korinth) Kommende einen andern Jesus verkündet, einen verschiedenen Geist mittheilt, ein verschiedenes Evangelium verkündet.

Aus diesem Verhältnisse des Prädikates zum Subjekte ergibt sich auch, dass Paulus den Ausdruck ὁ ἐρχόμενος nicht im generischen Sinne gleich πᾶς ὁ ἐρχόμενος aufgefasst haben kann. Es wäre das nur möglich, wenn in dem Begriffe der

1) Dem widerspricht für κηρύσσειν nicht 2 Kor. 1, 19; dagegen widerspräche ihm 2 Tim. 3, 2. Und εὐαγγελισταὶ ausser den Aposteln kennt Paulus noch nicht (cf. 1 Kor. 12, 4 sqq., 28 sqq. Röm. 12, 6; dagegen Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5).

2) Ganz mit Unrecht leugnet Beyschlag diese für seine Anschauung von den Christusleuten allerdings doch lebensgefährliche Thatsache. Siehe unten.

Thätigkeit ἔρχεσθαι die Wesensqualität eines Apostels ausgedrückt wäre, wie etwa in ὁ κηρύσσων oder ὁ εὐαγγελιζόμενος. Da dies nicht der Fall ist, so würde der Ausdruck: wenn jeder, der da kommt, einen andern Jesus verkündet u. s. w. ein Unsinn sein. Es bleibt daher nur die individuelle oder die indefinite Fassung übrig: wenn der bestimmte einzelne oder wenn irgend einer, der zu der Art oder der Kategorie der Kommenden gehört [1]), einen andern Jesus verkündet.

Genügt so keine von den bisherigen Deutungen, welche in dem Begriffe des ἔρχεσθαι die räumliche Anschauung des Kommens zur Geltung bringen, so möchten die genügen, welche die zeitliche Anschauung des Kommens geltend machen, welche das ὁ ἐρχόμενος von irgend einem oder von dem bestimmten erst noch Auftretenden, Kommenden deuten im Gegensatze zu Paulus dem schon Daseienden (so etwa Winer Gr. Afl. 5 p. 121, so Holtzmann, Hausrath, welche zugleich an einen bestimmten der Urapostel denken). Grammatisch scheint diese Fassung zunächst alle Forderungen zu befriedigen, und, wie der Name des Messias beweist, wird ὁ ἐρχόμενος grade in diesem Sinne vorzugsweise auch in der Neutestamentlichen Sprache gebraucht [2]). Aber gerade dieser Ausdruck beweist, was auch dieser Deutung fehlt. Sie erklärt nicht, warum und aus welchem Gegensatze heraus Paulus einen oder den auftretenden Gegner gerade den Kommenden genannt habe, so dass er in der Eigenschaft eines noch erst Kommenden, noch nicht Daseienden den

---

1) Nur in diesem Sinne ist daher der Ausdruck von Meyer, ὁ ἐρχόμενος bezeichne das *totum genus*, oder der Ausdruck von Beyschlag, er bezeichne die Kategorie, berechtigt. Es ist ὁ ἐρχόμενος immer ein Artbegriff, weil die Thätigkeit ein Allgemeines ist. Aber der Grieche hat diese Ausdrucksform so verwandt, dass das zu dem Verbaladjektiv zu denkende Subjekt der Thätigkeit entweder die ganze Gattung, oder ein bestimmtes oder ein unbestimmtes Individuum der Gattung ist, die in dem Artbegriffe den Ausdruck ihrer Art hat.

2) Cf.: ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος, ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος, τὰ ἐρχόμενα u. a.

Ausdruck seines Wesens und Charakters hätte [1]. Aber auch abgesehen hiervon erlaubt der Gedanke des Satzes diese Fassung nicht. Zwar Beyschlag's Gegengrund, es müsse in diesem Falle das Futurum *κηρύξει* oder *ἐάν* cum conj. aor. stehen, ist bedeutungslos. Paulus würde im Vordersatze mit *εἰ* und dem ind. praes. nicht ein zeitliches, sondern ein zeitlos wesentliches Verhältniss aussagen können, würde den Kommenden als den (steten) Träger eines andern Evangeliums darstellen können. Aber der Nachsatz *καλῶς ἀνείχεσθε* oder *ἀνέχεσθε* erlaubt die Fassung von einem zukünftig erst auftretenden Lehrer nicht, da der Nachsatz auf die Gegenwart oder gar Vergangenheit bezogen ist [2].

So ist denn auch diese Deutung eine unmögliche, und man wird wieder auf die nur räumliche Auffassung des *ἔρχεσθαι* und des *ὁ ἐρχόμενος* zurückgeworfen, um den dunklen Ausdruck zu erläutern. Nun scheinen mir diejenigen auf dem richtigen Wege zu sein, welche wie Hilgenfeld, Hofmann, etwa auch Ewald das *ὁ ἐρχόμενος* aus dem Gegensatze des kommenden Verkünders zu Paulus dem daseienden Verkünder scheinen begreifen zu wollen. Nur tragen sie Begriffsmomente ein, welche an sich in dem Begriffe des *ἔρχεσθαι* nicht liegen. Und es muss durchaus der Versuch gemacht werden, allein aus dem Begriffe des Kommens heraus den seltsamen

---

1) Man müsste sich die Entstehung des Ausdrucks etwa so denken, dass die in Korinth schon aufgetretenen Gegner auf einen Urapostel, etwa den Kephas, als den Kommenden, der ihre Thätigkeit vollenden werde, hingewiesen hätten, und Paulus nun diesen Ausdruck seiner Gegner etwa ironisch verwende. Oder man könnte denken, dass in den Empfehlungsbriefen der apostolischen Gegner 2 Kor. 3, 1, von deren Inhalte Paulus Kunde hatte, auf einen Kommenden hingewiesen sei.

2) Die Möglichkeit, jene Deutung logisch in den Gedankenzusammenhang einzufügen, habe ich oben p. 19 Anm. gezeigt. Aber diese Möglichkeit scheitert immer an dem fehlenden *ἄν*. Und wollte man dies übersehen, so würde immer noch der Anstoss zu überwinden sein, dass Paulus doch immer nur auf ein in die Wirklichkeit schon getretenes *καλῶς ἀνέχεσθαι* sein *φοβοῦμαι* gründen kann, nicht auf eins, von dem er glaubt, dass es eintreten würde, wenn ....

Ausdruck zu verstehen Nun ist der Begriff des Kommens im Gegensatze zum Begriffe des Daseins unmittelbar Ausdruck des noch nicht Daseins und noch nicht Dagewesenseins. Der Begriff des noch nicht Daseins aber schliesst unmittelbar in sich das Moment des in die Gemeinde noch nicht Eingetretenseins, des der Gemeinde noch nicht Angehörens. Einer, der da kommt, und also erst im Begriffe ist in die Gemeinde einzutreten, hat zu der Gemeinde noch keine Gemüths- und Lebensbeziehung, und es ist das natürliche Verhältniss, dass die Gemeinde gegen einen solchen sich zurückhaltend benehme. Es ist aber Beweis leichtsinniger Veränderlichkeit, wenn die Gemeinde einem (erst) Kommenden, einem in die Gemeinde erst Eintretenden gegenüber dem Daseienden, der Gemeinde angehörenden Verkünder ihr Ohr leiht. Dies Moment scheint mir Paulus in dem Ausdrucke *ὁ ἐρχόμενος* ausgesprochen zu haben. Er will die fremden Verkünder als solche bezeichnen, die als „Kommende" in die Gemeinde noch nicht eingetreten sind, die eigentlich noch ausserhalb der Gemeinde stehen, die erst im Begriffe stehen in die Gemeinde einzutreten. Dass zum Ausdruck einer solchen Vorstellung gerade das Wort *ἔρχεσθαι* dient, ist bekannt.

In dieser Auffassung tritt, was bei der Begründung aller bisherigen Erklärungen vermisst wird, der Begriff des *ὁ ἐρχόμενος* im bedingenden Satze in eine innere Beziehung zu dem *καλῶς ἀνέχεσθαι* im Folgesatze, und zwar in dieselbe Beziehung, in welcher der Vordersatz überhaupt zum Nachsatze steht, in eine adversative. Einen, der da kommt, der erst im Begriffe ist, in die Gemeinde einzutreten, der fast noch ausserhalb der Gemeinde steht und nun einen andern Jesus verkündet, den der Gründer der Gemeinde nicht verkündet hat, den sollten die Korinther abweisen und sie ertragen ihn dennoch, ertragen ihn trefflich. Gerade in dieser adversativen Beziehung des Ausdrucks *ὁ ἐρχόμενος* zu dem *καλῶς ἀνέχεσθε* möchte der Beweis liegen, dass die Deutung des Verfassers und ihr ähnliche das Rechte getroffen haben.

Aus diesem Gedanken begreifen wir auch die eigenthümliche Wendung, welche Paulus in den negativen Relativsätzen nimmt: *ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ὃ οὐκ ἐλάβετε, ὃ οὐκ ἐδέξασθε.* Beyschlag meint (l. c. 1871 p. 667), wenn der Vordersatz die Wirklichkeit ausspräche, dass der Kommende wirklich einen andern Jesus verkündige, so würde Paulus statt: *εἰ μὲν γὰρ ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν κτλ.* nach Gal. 1, 8. 9 ohne Zweifel geschrieben haben: *ἄλλον Ἰησοῦν . . . παρ' ὃν ἐκηρύξαμεν.* Als ob diese beiden Ausdrucksformen in ihrem logischen Sinne im geringsten verschieden wären! Es müsste denn sein, dass wir mit Beyschlag in seiner verkehrten Paraphrase das *οὐκ* dieser Relativsätze in ein *οὐκέτι* veränderten, und damit den Gegensatz und den Widerspruch, den Paulus in dem negirten Relativsatze zwischen seinem Evangelium und dem des Kommenden setzt, wider die Absicht des Paulus verwischten. Im Gegentheil, indem dieser Gegensatz und Widerspruch in eigenen Sätzen seinen Ausdruck findet, tritt er logisch nur noch schärfer und bestimmter hervor. Das Evangelium des Kommenden ist nicht das des Paulus, sondern verhält sich zu diesem wie Negation zur Position, ist sein Gegensatz (cf. Gal. 1, 7). Indem Paulus aber dies in den negativen Sätzen zum Ausdruck bringt, bereitet er damit die richtige Auffassung des Folgesatzes als einer adversativen Folge vor. Der Gedanke des Paulus ist also: Der Kommende bringt ein Evangelium, das wir nicht verkündet haben, und ihr tragt es trefflich! Ihr begeht diesen Widerspruch, dieses Unrecht wider mich! So stehen auch diese negativen Relativsätze mit der Affirmation des Vordersatzes durch *μέν* und mit dem *καλῶς ἀνέχεσθαι* des Nachsatzes in schöner Gedankeneinheit.

Die schwierigen Ausdrücke *ἄλλον Ἰησοῦν, πνεῦμα ἕτερον, εὐαγγέλιον ἕτερον* beunruhigen natürlich Beyschlag nicht. Denn da er nach seiner Auffassung des Satzes in dem Vordersatze eine unwirkliche Annahme ausgesprochen sieht, so sind ihm auch der *ἄλλος Ἰησοῦς*, das *πνεῦμα ἕτερον*, das *εὐαγγέλιον ἕτερον* lauter Unwirklichkeiten. Auch wird diese Ruhe nicht dadurch gestört, dass doch Gal. 1, 6. 7 dieses *ἕτερον*

εὐαγγέλιον bei judaistischen Gegnern des Paulus, wie Beyschlag sie auch in dem *ἐρχόμενος* anerkennt, eine Wirklichkeit ist, dass der Inhalt dieses *ἕτερον εὐαγγέλιον* ein *μεταστρέψαι* ist *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, eine Verkehrung des paulinischen Heidenevangeliums in sein Gegentheil, und dass hiermit die Grundlage für den *ἄλλον Ἰησοῦν* und das *πνεῦμα ἕτερον* bei den judaistischen Gegnern des Paulus als wirklich bestehend gegeben ist. Und auch dadurch wird diese Ruhe nicht gestört, dass es doch schwer und fast unmöglich zu denken ist, dass „jene Gegner zwar sich so anstellen, als brächten sie erst den Korinthern den ächten Jesus, den wahren heiligen Geist, das wahre Evangelium, wenn sie im Grunde doch nichts anderes brachten, als was Paulus den Korinthern schon zuvor gebracht hatte". Wenn doch das Evangelium des Kommenden kein anderes war, als das des Paulus, der Geist und der Jesus dieses Evangeliums kein anderer als der des Evangeliums des Paulus, was für Kinder müssen die Korinther doch gewesen sein, wenn sie sich aufschwatzen liessen, das Evangelium der Gegner des Paulus sei das wahre, das des Paulus das falsche! Auch hier zeigt sich wieder, wie oberflächlich Beyschlag die Stelle behandelt hat.

Endlich auch der dunkle Ausdruck *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* ist offenbar für Beyschlag ein ganz klarer, so dass er für überflüssig hält, sich über denselben auszusprechen. Man erfährt nur, das Beyschlag die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* mit dem *ἐρχόμενος* und wieder mit den *ψευδαπόστολοι* v. 13 gleichsetzt, und dass der Ausdruck eine ironische Bezeichnung sei (cf. l. c. 1865 p. 256). Aber über die Berechtigung zu dieser Gleichsetzung, über den Sinn des Ausdrucks und über den Inhalt der Ironie erfährt man nichts. Und doch wäre dies für Beyschlag's Darstellung der Christusleute nicht ohne entscheidende Bedeutung gewesen.

Nun ist Beyschlag grammatisch und logisch zu der Gleichsetzung der *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* mit dem *ὁ ἐρχόμενος* durchaus berechtigt. Der Ausdruck tritt in v. 5 anscheinend völlig unvermittelt auf, ein Beweis, dass die Vorstellung schon vorher

im Bewusstsein des Paulus gelegen hat. Dies kann nun sehr gut so gedacht werden, dass er in dem *ὁ ἐρχόμενος* im Bewusstsein die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* schon setzte und deshalb unmittelbar auf sie überging. Aber doch grammatisch und logisch nothwendig ist diese Beziehung nicht. Die Vorstellung kann im Bewusstsein des Paulus auch dadurch schon vorbereitet gelegen haben, dass die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* im Gegensatze zu Paulus diejenigen waren, durch deren Anrufung die Gegner in ihren truglistigen Vorspiegelungen die Korinther zu dem *καλῶς ἀνέχεσθαι* bewogen. Auch unter einer solchen Gedankengestaltung konnte Paulus logisch berechtigt anscheinend so unvermittelt auf die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* übergehen. *Und* damit ist grammatisch und logisch auch die Beziehung der *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* auf die Urapostel vollkommen gerechtfertigt.

Dieser Ausdruck spricht nun im Zusammenhange auf jeden Fall die Anschauung aus, welche in Korinth über die Verkündiger des *ἕτερον εὐαγγέλιον* geltend gemacht wurde, und welche die Korinther annahmen. Weil diese in den Verkündigern des *ἕτερον εὐαγγέλιον* eben *τοὺς ὑπερλίαν ἀποστόλους* [1]) sahen und anerkannten, so ertrugen sie dies Evangelium trefflich. Die Spitze des Ausdrucks ist also gegen Paulus gerichtet, den die apostolischen Gegner als nicht zu den „*οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*“ gehörig darstellten, und den die korinthischen Gegner als nicht zu denselben gehörig anerkannten. Aber hier hat der Ausdruck nun gleich eine Dunkelheit. Bedeutet er „die Uebersehrapostel“, gegen welche Paulus k e i n Apostel, oder gegen welche er der m i n d e r e Apostel ist? Leugneten nach dem Ausdrucke die Gegner die Apostelwürde des Paulus überhaupt oder anerkannten sie dieselbe noch? Erwägt man den Ausdruck selbst und vergleicht man ähnliche, wie *ἡ λίαν φιλότης*, *ἡ λίαν ὕβρις*, so hat er im griechischen Sprachgefühl doch noch einen komparativischen Charakter und konnte nur zum Ausdrucke einer Anschauung ausgebildet werden, welche

1) Welche Bedeutung hat der bestimmte Artikel hier und 12, 11?

den Paulus als Apostel zwar noch anerkannte, aber dem Apostel Paulus andere gegenüberstellte, welche in überwiegendem Grade Apostel seien, so dass Paulus dagegen fast kein Apostel mehr ist (das liegt in dem ὑπὲρ). Damit stimmt der folgende Gegensatz. Wenn Paulus hier behauptet, dass er in allem mit Einer Ausnahme als Apostel unter den Korinthern offenbar geworden sei, so behauptet er damit, dass er für die Korinther in ebenso hohem Grade Apostel sei, als die ihm gegenübergestellten Apostel. Dem steht nicht entgegen die Behauptung des Paulus 12, 11, dass die Beglaubigungszeichen des Apostels thatsächlich durch ihn unter den Korinthern seien verwirklicht worden. Wenn es hiernach scheinen könnte, als wollte Paulus den ὑπερλίαν ἀποστόλοις gegenüber sein Apostelthum überhaupt nachweisen: so zeigt doch v. 13 in dem Ausdruck: τί γάρ ἐστιν ὃ ἡττήθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, dass es auch hier um einen Gradunterschied sich handelte. Dabei ist aber zuzugestehen, dass in Korinth auch das Apostelthum des Paulus überhaupt geleugnet wurde (cf. 1 Kor. 9). Und wenn man diese Leugnung wesentlich den fremden apostolischen Gegnern des Paulus zuschreiben muss, so wird der Ausdruck οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι wesentlich die Anschauung der korinthischen Gegner des Paulus aussprechen, welche sein Apostelthum nicht gerade ganz leugneten, aber die Verkündiger des ἕτερον εὐαγγέλιον als Apostel in weit höherem Grade anerkannten und deshalb ihre Verkündigung eben trefflich ertrugen. Damit stimmt der Grundgedanke der ganzen Apologie, wie er in den Worten ausgesprochen ist: ἐν ᾧ ἄν τις τολμᾷ, τολμῶ κἀγώ (2 Kor. 11, 21). Und erst auf dieser Grundlage unternimmt die Apologie dann ein περισσότερον καυχήσασθαι (10, 8) und ein ὑπὲρ ἐγώ (11, 23) und führt dies cap. 11, 23. 12, 10 durch. Zweifelhaft bleibt dabei, ob Paulus selbst den Ausdruck sprachlich gebildet habe. Da er auf jeden Fall die Anschauung der korinthischen Gegner ausspricht, so kann er — und das ist nicht unwahrscheinlich — auch von diesen schon gebildet und von Paulus nur aufgenommen sein.

Auf jeden Fall verwendet ihn Paulus hier allerdings ironisch. Aber den Sinn der Ironie hat Beyschlag nicht gefasst. Er scheint zu glauben, dass die Ironie den ganzen Ausdruck aufhebe, während sie doch nur das ὑπερλίαν aufhebt und das ἀπόστολοι für die Gegner bestehen lässt. Es ist derselbe Irrthum, wie wenn er wähnt, v. 13 hebe der Ausdruck ψευδαπόστολοι den Begriff ἀπόστολος auf, während er an dieser Stelle den Begriff ἀπόστολοι bestehen lässt, aber in sein Gegentheil verkehrt und nur den Begriff eines ἀπόστολος Χριστοῦ d. h. eines wahren Apostels aufhebt [1]). Wenn nicht schon der Zusatz ἐργάται δόλιοι, in welchem wir die Anspielung auf Apostel aus Math. 10, 10 cf. c. 1 Kor. 16, 10 verstehen, bewiese, dass die Gegner des Paulus in Korinth als ἀπόστολοι aufgetreten seien und Apostelrecht für sich in Anspruch genommen haben, so würde doch der Ausdruck μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ darthun, dass die Gegner eben in der Gestalt von ἀπόστολοι Χριστοῦ aufgetreten seien. Paulus nimmt hier offenbar einen Ausdruck auf, den die Gegner von sich geltend machten. Beyschlag aus Missverstand dieser und ähnlicher Stellen leugnet dies [2]), und behauptet die

1) Wie sollte wohl Paulus auf diesen Ausdruck gekommen sein, wenn nicht seine Gegner als ἀπόστολοι, als ἀπόστολοι Χριστοῦ in Korinth auftraten und von den Korinthern als solche anerkannt wurden! Das „διάκονοι Χριστοῦ“, „διάκονοι δικαιοσύνης“ (ἐξ ἔργων) drückt ja nur das Moment aus, durch welches diese Gegner die Wirklichkeit ihres Anspruches auf ein ἀπόστολον εἶναι Χριστοῦ begründeten.

2) Vielleicht hat Beyschlag ein Gefühl oder das Bewusstsein gehabt, dass eine Anerkennung dieser Thatsache seiner ganzen Anschauung von den Christusleuten gefährlich sein könne. Beyschlag identifizirt bekanntlich den ὁ ἐρχόμενος und die ὑπερλίαν ἀπόστολοι und die ψευδαπόστολοι und sieht in ihnen die Christusleute und die Gegner, die von auswärts gekommenen, des Paulus in Korinth. Er leugnet aber zugleich die Beziehung der ὑπερλίαν ἀπόστολοι auf die Urapostel in Palästina und Jerusalem. Wenn wir dies annehmen wollten, so werden nun gerade durch die Darstellung Beyschlag's die Christusleute erst recht problematisch. Er hält sie für pharisäische Judaisten aus Irgendwoher. Wie konnten diese

Gegner seien nur als *διάκονοι Χριστοῦ* aufgetreten (11, 23 cf. l. c. 1865 p. 256). Aber mit Unrecht. Und auch in dem ironischen Ausdrucke *οἱ ὑπερλίαν ἀποστόλοι* sind die Gegner als *ἀπόστολοι* gesetzt. Denn wenn die Ironie zunächst auch nur gegen die Anschauung der Korinther gerichtet sein sollte, so lebten die Gegner in der Anschauung der Korinther doch nur als *ἀπόστολοι* und als *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, weil sie selber als *ἀπόστολοι* und als *ἀπόστολοι Χριστοῦ* sich geltend machten.

Wir haben damit an der Erklärung und Auffassung Beyschlag's sowohl die Unmöglichkeit des Gedankens im Ganzen, als auch die Oberflächlichkeit und Mangelhaftigkeit im Einzelnen nachgewiesen und wenden uns jetzt zu der Erklärung Hilgenfeld's [1]).

Dieser gründet seine Erklärung auf denselben Text, wie Beyschlag. Auch er liesst: *εἰ μὲν γὰρ κηρύσσει* . . . .

pharisäischen Judaisten — deren Axiom war, nur die *δώδεκα* als Apostel anzuerkennen und den Paulus und Barnabas aus dem Apostelkreise auszuschliessen, wie es nicht allein Gal. 2, richtig verstanden, sondern auch 1 Kor. 9, 5—6 vorliegt — wie konnten diese als *ἀπόστολοι* und *ἀπόστολοι Χριστοῦ* in Korinth auftreten? Was für einen Apostelbegriff würde dies bei den Judaisten voraussetzen, der den pharisäischen Judaisten diesen Begriff auf sich anzuwenden gestattete und doch den Paulus und Barnabas ausschloss? Man sieht, hier beginnt erst ein Dunkel in Betreff der Christusleute. Und dieses zu erhellen kann Beyschlag nur gelingen, wenn er beweisen kann, dass die Christusleute in Korinth nicht als Apostel auftraten, was nicht einzig 2 Kor. 11, 3—15 gegenüber exegetisch unmöglich sein wird, oder dass der judaistische Apostelbegriff dies gestattete und doch den Paulus und Barnabas ausschloss.

Auf jeden Fall: Beyschlag hat kein Recht, auf die Lösungsversuche von Männern, welche über das vorliegende Problem doch ein ebenso klares Bewusstsein zu haben scheinen, als er, und doch vielleicht ebenso gründlich an der Lösung desselben arbeiten, als er, mit Uebermuth herabzusehen, weil sie das Problem anders zu lösen versuchen, als er.

1) Cf. Zeitschrift für wissensch. Theologie 1865 p. 260—64; 1866 p. 352; 1871 p. 116—17; 1872 p. 214—18.

καλῶς ἀνείχεσθε· λογίζομαι γάρ etc. Aber er fasst, wie griechisches Sprachgefühl und Sprachgesetz es fordern, den Bedingungssatz als Ausdruck des Wirklichen im Vordersatze sowohl, als im Nachsatze. Denn auch das ἀνείχεσθε nimmt er als „reines Imperfektum". Damit steht er von vorne herein sprachlich auf dem einzig richtigen Standpunkte, von welchem aus der Satz erklärt werden kann und muss. In der Auffassung dieses Bedingungssatzes [1]) meint er nun, „es sei eine Feinheit des Paulus, dass er den Korinthern nicht geradezu sage: „als Leute, die von auswärts kamen, euch einen andern Jesus verkündigten, als wir — da ertruget ihr es so herrlich, d. h. da liesst ihr es euch so wohl gefallen". Anstatt des konkreten Falles setze Paulus in dem Vordersatze eine allgemeinere Fassung, anstatt der Wirklichkeit die blosse Möglichkeit [2]). Unter dieser Feinheit versteht aber Hilgenfeld, wie das Folgende zeigt, eine „Milderung" der Behauptung für die Korinther. Diese Auffassung scheint doch nicht die richtige. Freilich die Grundlage für den logischen Bedingungssatz bildet die thatsächliche Wirklichkeit eines Zeitsatzes. Hätte aber Paulus die Absicht gehabt, in mildernder Schonung sich auszudrücken, so hätte er dies im Nachsatze zum Ausdruck gebracht, etwa durch ein negativ fragendes Futurum, da er die Form des opt. c. ἄν nicht kennt. Hier dagegen, wenn er das zeitlich Zusammenhängende in die Form des logisch Verbundenen erhebt, will er in der logischen Form den Widerspruch des Verbundenen nur reiner und schärfer hervorheben. Das beweisen auch die Sätze, welche Hilgenfeld vergleicht, Gal. 2, 14 [3]) und Röm. 11, 21. Etwas anderer Natur aber ist der Satz 2 Kor. 11, 20, da hier εἴ τις für ὅστις steht. Auf jeden Fall aber sagt auch für Hilgenfeld der Vordersatz „thatsächlich das Eindringen eines andern Evangeliums in Korinth aus". Daher erläutert er (l. c. 1872

1) Cf. l. c. 1865 p. 261.

2) Auch Hilgenfeld hätte grammatisch richtiger gesagt: Paulus setze das thatsächlich Wirkliche über in die Form des logisch Wirklichen für den Nachsatz.

3) Cf. des Verfassers: Zum Evangel. des Paulus u. Petrus p. 278.

p. 215) den Satz so: Denn wenn (wie es in Korinth wirklich geschehen ist) der erste Beste einen andern Jesus verkündigt.

Es kommt also hier wesentlich auf die Deutung des Nachsatzes an. Hilgenfeld hält das Imperfektum als „reines Imperfektum", also als die Zeitform der sich entwickelnden, der dauernden Vergangenheit fest. Er hält es für möglich, dass Paulus gesagt habe: wenn der Kommende verkündigt, wenn ihr empfangt, wenn ihr annehmt, so ertruget ihr trefflich. Er vertheidigt dies Imperfektum (l. c. 1872 p. 215) damit, dass die Christusleute sich in Korinth nicht vorübergehend gezeigt, dass sie vielmehr sich häuslich eingerichtet, eine eigene Schule gebildet, die ganze Gemeinde eine Zeit lang beherrscht haben. Das erklärt freilich das imperf. an sich, statt des aor.; aber es erklärt nicht das imperf. in Verbindung mit diesem Vordersatze und im Zusammenhange. Denn wenn nach Hilgenfeld's Annahme Paulus im Satze ein an sich zeitliches Verhältniss in ein logisches erhoben hat, so muss an der Umformung auch der Nachsatz theilnehmen mit dem Vordersatze. Gerade die Sätze, auf welche Hilgenfeld sich beruft, 2 Kor. 11, 20, noch mehr aber Gal. 2, 14, zeigen, wie Paulus spricht. Das Imperfektum würde grammatisch nach griechischem Sprachgebrauch nur in zweierlei Weise zu erklären sein. Man müsste sich entweder entschliessen, den Satz als einen Satz unbestimmter Frequenz aufzufassen, so dass *εἰ* cum ind. praes. für *εἰ* cum opt. stände im Sinne von „so oft als". Aber diese Gedankenform hat Paulus stets in anderer Weise zum Ausdruck gebracht (cf. A. Buttm. NTstl. Gr. § 139, 34). Oder man müsste das Imperfektum auf eine Vergangenheit beziehen, wo unter den Augen des Paulus das *καλῶς ἀνέχεσθαι* sich entwickelte. Der Gedanke des Paulus wäre: wenn zwar der Kommende einen andern Jesus verkündet, so ertrugt ihr doch trefflich (damals, als ich bei euch war und die Entwickelung dieses *ἀνέχεσθαι* anschaute, erlebte) (cf. Kühner, Ausfhrl. Gr. II, § 383, 5. Krüger Gr. § 53, 2, 4 (5). Aber auch diese Annahme ist unmöglich. Dazu kommt, dass Paulus nach dem Zusammenhange durchaus ein noch gegenwärtig bestehendes Verhältniss

zu schildern scheint. Denn seine Furcht ist, die Korinther möchten von seinem Evangelium wegverführt werden, doch weil sie gegenwärtig, wo er den Brief schreibt, die Bearbeitung der Gegner erfahren und trefflich ertragen. Es lässt sich hier gar kein Fall denkbar machen, weshalb Paulus in die Vergangenheit sollte zurückgegangen sein. Das Imperfektum bleibt daher grammatisch und logisch völlig unerklärbar, und man sollte nicht mehr anstehen, das Praesens in den Text zu nehmen, da es jetzt auch durch den Cod. D. noch von der ersten Hand und durch eine Italahandschrift bestätigt wird. Beachtet man dabei, dass das Imperfektum fast nur durch occidentalische, latinisirende Zeugen geschützt ist, dass die Lateiner dasselbe aber fast durchweg mit dem konditionalen pateremini geben, so scheint kein Zweifel zu sein, dass das Imperfektum von vorneherein eine Korrektur im konditionalen Sinne war, als man, wie die Apologeten der Gegenwart, aus Unkenntniss der hier berührten Verhältnisse es für unmöglich hielt, dass Paulus den Satz im Sinne der Wirklichkeit habe aussprechen können.

Den Sinn des Nachsatzes fasst Hilgenfeld als Ironie. Das *καλῶς* vor *ἀνείχεσθε*, heisst es l. c. 1865 p. 262, ist so ironisch, dass es sachlich gleich *οὐ καλῶς* ist (Gal. 4, 17). Der Satz enthält also eine Missbilligung und der Sinn ist: „als ihr das andere Evangelium, welches man euch brachte, annahmt, da habt ihr nicht Recht gethan". In gleicher Weise heisst es l. c. 1866 p. 352: das *καλῶς ἀνείχεσθε* kann sehr wohl eine bittere Ironie sein, so dass es sachlich an 1 Kor. 5, 6 erinnert, und l. c. 1871 p. 117: das *καλῶς ἀνείχεσθε* ist thatsächlich, aber mit bitterer Ironie gesagt. Der hier gebrauchte Ausdruck: „thatsächlich" macht es zweifelhaft, ob Hilgenfeld die Ironie als ein subjektiv ironisches Urtheil des Paulus oder als eine objektiv ironische Darstellung des thatsächlichen Verhaltens der Korinther auffasst. Aber die Auflösung der Ironie („da habt ihr nicht recht gethan") beweist neben der Auffassung der Worte als einer „ „Missbilligung" ", dass Hilgenfeld hier ein subjektiv ironisches Urtheil des Paulus findet. Das stimmt aber nicht zu dem Gedankenzusammenhange mit v. 3. Denn

Paulus kann seine Furcht nicht durch ein subjektives Urtheil über das Verhalten der Korinther, sondern nur durch das thatsächliche Verhalten der Korinther begründen (cf. oben p. 18). Die Worte καλῶς ἀνείχεσθε können daher nur als objektiver Ausdruck des thatsächlichen Verhaltens der Korinther aufgefasst werden. Sie tragen in Wirklichkeit trefflich und gut, was sie in Wirklichkeit zurückstossen müssten. Und das καλῶς ἀνείχεσθε drückt hier nur objektiv aus, was subjektiv gewendet v. 19 mit ἡδέως ἀνέχεσθε gegeben ist. Die Ironie bleibt doch bestehen. Aber es ist die objektive Ironie, dass die Korinther den im Vordersatze und Nachsatze enthaltenen Widerspruch in der mit καλῶς angegebenen Weise vollziehen.

Hilgenfeld fühlt sich zu dieser Auffassung auch wohl nur gedrängt, um den Gedankenzusammenhang mit v. 5 herzustellen und das begründende γάρ vorzubereiten. Er fasst nämlich dieses γάρ und diesen Satz als Begründung der aufgehobenen Ironie. „Eben diese Missbilligung (in der aufgehobenen Ironie: da habt ihr nicht Recht gethan) begründet Paulus, indem er v. 5 fortfährt: λογίζομαι γάρ etc.“ Aber diese Herstellung des Gedankenzusammenhanges ist aus zwei Gründen unmöglich. Einmal, wenn der Redende mit einem ironischen Urtheil allerdings auch das Gegentheil meint, so kann man doch dies Gegentheil nicht für den Fortgang der Rede ohne weiteres ergänzen. Der Redende muss die Ironie selber erst aufgehoben haben, bevor er dieselbe begründen kann. Wenn er aber nach einem ironischen Ausspruche unmittelbar mit einem Begründungssatze fortfährt, so kann er damit nur die Ironie begründen, nicht aber die aufgehobene Ironie. Begründet aber kann die Ironie zweitens — wie schon Hofmann bemerkt hat — nur wieder durch Ironie werden. Paulus hätte den Gedanken so gestalten müssen: ihr ertraget es trefflich. Denn ich urtheile freilich in allen Dingen den Uebersehraposteln nachgestanden zu sein. In der Weise Hilgenfeld's aber lässt sich das γάρ v. 5 und der Gedankenzusammenhang schlechterdings nicht erklären und begründen.

Vielleicht hat aber Hilgenfeld diese Erklärung selber

schon aufgegeben. Denn l. c. 1872 p. 215 sucht er den Gedankenzusammenhang von v. 4 und 5 und das γάϱ anders zu erläutern. Er sucht dem Vorwurfe Beyschlag's zu begegnen, dass er dem μέν im Vordersatze von v. 4 nicht gerecht geworden sei. „Aber dasselbe kommt, meint er, am allermeisten zu seinem Rechte, wenn man im Gegensatze zu dem „ersten Besten“ (ὁ ἐϱχόμενος), welchen die Korinther sich so wohl gefallen liessen, den aus guten Gründen (?) verschwiegenen Satz ergänzt: „wenn aber ich euch das rechte Evangelium gebracht habe, so macht ihr mir solchen Kummer. Daran schliesst sich vortrefflich an v. 5: Ich meine doch in nichts nachgestanden zu haben den überhohen Aposteln.“ Mit dieser Fassung ist offenbar ein anderer Weg eingeschlagen, das γάϱ v. 5 vorzubereiten, als durch Ergänzung des aufgehobenen subjektiv ironischen Urtheils des Paulus in dem καλῶς ἀνείχεσθε, und Hilgenfeld sucht jetzt, wie Beyschlag, auf Grund des μέν im Vordersatze eine Ergänzung zu gewinnen. Wir haben nun schon oben gesehen, wie diese Art der Ergänzung, welche dem Satze mit εἰ μέν einen Satz mit εἰ δέ gegenüberstellt, nicht im Sinne des Bedingungssatzes selbst und in dem logischen Verhältnisse des Nachsatzes zum Vordersatze begründet ist. Aber auch an sich ist die Ergänzung Hilgenfeld's eine unmögliche. Denn abgesehen von der unbegründeten Hervorhebung des „ich“, so gibt sie nicht einmal den reinen Gegensatz zu dem Satze mit εἰ μέν, und so kann kein Denken von diesem Satze aus auf diese Ergänzung kommen. Möglich wäre allenfalls nur die Ergänzung des reinen Gegensatzes gewesen: wenn ich aber das wahre Evangelium euch bringe, so ertraget ihr mich schlecht, oder nicht. In dieser Form ist die Ergänzung aber wieder keine Vorbereitung auf das γάϱ. Ueberhaupt aber ist jede ähnliche Ergänzung logisch unmöglich. Wenn der Redende nach einem Bedingungssatze mit einem Begründungssatze fortfährt, der nicht etwa ein einzelnes Wort begründen und erläutern soll, so kann er immer nur den logischen Zusammenhang des Vorder- und Nachsatzes begründen wollen. Es muss daher hier die unmittelbare Verbindung des γάϱ mit v. 4, oder das γάϱ selbst aufgegeben werden.

Wenden wir uns jetzt noch zu den Einzelheiten in der Erklärung Hilgenfeld's. Ueber die ungenügende Auffassung des μέν haben wir schon gesprochen. Auch Hilgenfeld hat das adversative Verhältniss der beiden Glieder des Bedingungssatzes nicht erkannt. Die dunkle Ausdrucksform ὁ ἐρχόμενος fasst derselbe jetzt im Sinne von „der erste Beste", während er früher übersetzte: als Leute, die von auswärts kamen. Offenbar wird die jetzige Fassung der Form des Ausdrucks gerechter. Aber auch sie erklärt noch nicht, weshalb Paulus den ersten Besten grade den Kommenden nannte (cf. oben p. 38 sqq.). Die dunklen Formen ἄλλον Ἰησοῦν, πνεῦμα ἕτερον, εὐαγγέλιον ἕτερον hat Hilgenfeld sprachlich nicht erläutert, aber dem Sinne nach bezieht er sie, wie es einzig richtig ist, auf ein judaistisches Evangelium, in welchem das volksthümlich-religiöse Bewusstsein noch seinen Ausdruck und seine Befriedigung fand. Hier steht es so, sagt er l. c. 1872 p. 216, dass Ankömmlinge in Korinth einen andern Jesus verkündigt, Jesum mehr, wie er auf Erden unter den Juden wirkte, als wie er durch den Tod auch über die jüdische Volksthümlichkeit erhoben war, gepredigt, einen andern Geist, mehr der Knechtschaft als der Kindschaft, ein anderes Evangelium, mehr gesetzlich, als gesetzesfrei gebracht hatten. In diesem Sinne hat auch der Verfasser schon früher über diese Stelle gesprochen und namentlich auf ihren Zusammenhang mit 2 Kor. 4, 3—6 hingewiesen.[1]) In den ὑπερλίαν ἀπόστολοι aber sieht auch Hilgenfeld, ohne den Ausdruck weiter zu deuten, die Urapostel in Jerusalem (cf. oben p. 41 sqq.).

So sehen wir denn, wie Hilgenfeld von Anfang an auf den richtigen Grund sich gestellt hat, auf welchen allein die grammatisch und logisch richtige Erklärung gebaut werden kann. Die Mängel seiner Erklärung, welche wir nachgewiesen haben, erschüttern diesen Grund nicht. Gehen wir jetzt endlich

---

1) Cf. Zum Evangelium des Paulus und Petrus p. 424, 427: p. 260; p. 250; p. 70 u. sonst.

zu der Erklärung und Auffassung Klöpper's (Exegetisch kritische Untersuchungen u. s. w. p. 77—86.) über.

Auch Klöpper baut seine Erklärung auf die Form des Textus receptus: *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος κηρύσσει .... καλῶς ἀνείχεσθε· λογίζομαι γάρ* etc. Und in der grammatischen und logischen Auffassung der Worte stimmt er im Ganzen mit Hilgenfeld. Auch für ihn setzt, wie die Grammatik verlangt, *εἰ* cum ind. praes. hier einen „„thatsächlichen Fall, keine abstrakte Möglichkeit, sondern eine sehr reale Wirklichkeit““ (l. c. p. 84). Und es ist ein besonderes Verdienst Klöpper's, dass er für den *ἄλλος Ἰησοῦς*, das *πνεῦμα ἕτερον*, das *εὐαγγέλιον ἕτερον*, diese reale Wirklichkeit im zweiten Korintherbriefe gegen Beyschlag im Einzelnen aufgezeigt, dass er namentlich einen Streit in Betreff der Anschauung vom Christus zwischen Paulus und seinen judaistischen Gegnern in Korinth nachgewiesen hat.[1]) Es handelt sich daher auch hier bei Klöpper wesentlich um die Auffassung des Nachsatzes: *καλῶς ἀνείχεσθε.* Es „liegt ihm nun nicht der mindeste Grund vor, *καλῶς ἀνείχεσθε* für hypothetisch anzusehen“. Er sieht aber darin eine „Anakoluthie“, eine „grammatische Anomalie“, die auch bei ihm, wie bei Hilgenfeld, einen rhetorischen Grund hat. Wir sind damit einverstanden, sagt

1) Klöpper hat hierin zum Theil weiter ausgeführt, was Verfasser schon früher angedeutet (cf. die p. 51 angeführten Stellen). Es beruht allerdings doch auf einer gewissen „Blödigkeit seiner Augen“, wenn Beyschlag namentlich im zweiten Korintherbriefe von diesem Streite über das Christusbild nichts finden kann (cf. Beyschlag l. c. 1871 p. 650). Es liegt ja auf der Hand, weshalb da, wo dem Paulus von Seiten der Judaisten das Feldgeschrei des *Χριστοῦ εἶναι* zuerst entgegengerufen wurde, es zu einem Zusammenstosse zwischen dem volksthümlich partikularistischen Messiasideal der Judaisten und dem menschlich universalistischen des Paulus mit Nothwendigkeit kommen musste, zwischen dem *εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβίδ* und dem *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (2 Kor. 4, 3—6).

er l. c. p. 84, dass Paulus ursprünglich wohl ἀνέχεσθε schreiben wollte. Allein er sagt das ἀνέχεσθε den Lesern nicht geradewegs auf den Kopf zu, weil er ein williges Entgegenkommen der Leser gegenüber der Verführung der Pseudoapostel für die augenblickliche Gegenwart, in der er schrieb, ja nicht mit unbedingter Gewissheit wissen konnte, oder wenigstens, wenn er es auch fürchtete, aus Schonung nicht sagen wollte. Was Paulus bestimmt wusste, das war das, dass sie sich seinen letztempfangenen Nachrichten zufolge das Betreffende von den Ankömmlingen hatten gefallen lassen. Und dieser für ihn historischen Thatsache gibt er einen bestimmten, mit einer ironischen Billigung versehenen Ausdruck. Also: Wenn der Betreffende (wie ich dies sehr wohl als vorgekommen weiss) einen andern Jesus verkündigt . . . , so liesset ihr es euch ja mit Recht gefallen!

Mir scheint dies eine besonders unglückliche Vertheidigung des reinen Imperfektums, weil man ihr den gezwungenen Nothbehelf in jedem Worte anmerkt. Paulus konnte für die augenblickliche Gegenwart, in der er schrieb, nicht mit unbedingter Gewissheit wissen von einem willigen Entgegenkommen! Was er bestimmt wusste, war, dass sie sich seinen letzten Nachrichten zufolge hatten gefallen lassen! Aber wenn Paulus mit dieser überzarten Gewissenhaftigkeit und Schonung hätte die Korinther behandeln wollen, dann hätte er den zweiten Korintherbrief so ziemlich ganz nur in Korinth selbst schreiben können. Denn für die augenblickliche Gegenwart des Schreibens konnte er nur von dem mit unbedingter Gewissheit wissen, was unter seinen eigenen Augen vorging. Der Grund beweist viel zu viel. Wo liegt doch auch nur eine Andeutung einer so überzarten Schonung in dem ganzen Abschnitte? Man lese nur den Schluss 12, 19 bis 13, 10, wenn man mit dem praes. 11, 19 nicht schon sich begnügt. Aber wäre das ein triftiger Grund zur Schonung, dass es dort 11, 19 um „bloss schlechte äussere Behandlung", hier aber „um etwas Schlimmeres" sich handelt?! Und wenn Paulus der „für ihn historischen Thatsache" einen Ausdruck

hätte geben wollen, dass die Korinther seinen letztempfangenen Nachrichten zufolge das Betreffende sich hatten gefallen lassen, so hätte er nach griechischem Sprachgebrauche den aor., oder vielmehr hier das perf. gebraucht. Denn nicht das Praeteritum, aber das Imperfektum ist hier so unerklärlich, welches die vergangene Thätigkeit als in ihrer Entwickelung begriffen, nicht aber als historische, als geschehene Thatsache darstellen würde, und dies in einem Satze und einem Zusammenhange, in welchem von historischer Schilderung keine Spur ist. Mir ist daher das reine Imperfektum grammatisch und logisch unerklärbar, und ich muss vor der Hand dabei beharren, dass es von vorne herein Korrektur im Sinne des hypothetischen Imperfektes mit ἄν gewesen. Dass nicht Paulus, wohl aber spätere Abschreiber gegen das fehlende ἄν in solchem Falle schon abgestumpfter gewesen sind, zeigt nicht nur die lehrreiche Stelle Joh. 8, 39, sondern auch die Uebersetzung fast aller Lateiner mit pateremini, obwohl von einem in die Korrektur mit aufgenommenen ἄν nirgends eine Spur.

Dem Sinne nach fasst auch Klöpper das καλῶς ἀνείχεσθε als ironische Billigung. Und da tritt der logische Irrthum dieser Erklärung auch bei ihm recht klar hervor. Er meint, es solle das καλῶς „„dieses entgegenkommende Verhalten der Korinther ironisch als ein mit vollem Rechte zu billigendes bezeichnen),[1] da ja das ihnen zur Verführung Angebotene etwas so Glänzendes sei, dass man sich nicht wundern dürfe, wenn die Eva-Gemeinde sich dasselbe als ein für sie angemessenes Anerbieten habe gefallen lassen. Die ironisch gebilligte Thatsache, dass die Leser sich gegen die Verführer so willfährig bewiesen, sollte dazu dienen, die Furcht des Apostels, der er v. 3 einen Ausdruck gegeben hatte, zu begründen.““ Auch hier muss ich es für ein verständiges Denken für logisch vollkommen unmöglich erklären, die Befürchtung einer Thatsache, welche man abwehren will und welche man verdammt, dadurch zu begründen, dass

1) Wäre nicht auch die zarte Schonung des Imperfektums und zugleich die schneidende Ironie dieses καλῶς ein Widerspruch?

man das Verhalten, aus welchem diese Thatsache hervorgeht, wenn auch ironisch, als ein mit vollem Rechte zu billigendes bezeichnet. Ich fürchte, eure Gedanken möchten von der Sinneseinfalt gegen Christum verführt werden; denn, wenn der Kommende einen andern Jesus verkündet, so ist es ja freilich mit vollem Rechte zu billigen, dass ihr diese Verkündigung ertragt — das ist und bleibt ein unmöglicher Gedanke für ein verständiges Denken.

Aber auch Klöpper theilt diese Auffassung einer Ironie offenbar nur, um dadurch das γάρ v. 5 vorzubereiten. „„Die bewiesene Willfährigkeit der Korinther, meint er, wird wiederum begründet durch das γάρ v. 5. Inwiefern kann aber der Satz: „Denn ich erachte, dass ich in nichts zurückstehe hinter den übergrossen Aposteln", ein Grund für das καλῶς ἀνείχεσθε sein? Nur in dem Falle, wenn man sich das καλῶς ἀνείχεσθε und ebenso v. 5 aus der Sprache der Ironie in die eigentliche Redeweise zurückübersetzt: „so waret ihr thöricht genug, euch so etwas gefallen zu lassen. Denn ich glaube doch ein ganz anderer Apostel zu sein, und euch etwas ganz anderes gebracht zu haben, als jene hergelaufenen Menschen, die sich in ihrem gespreizten Hochmuthe zu einer überapostolischen Würde emporgehoben haben, um ihre armselige Waare besser an den Mann bringen zu können."" Auch hier treten die Mängel der Erklärung stärker hervor. Klöpper fasst den Gedanken von v. 5 nicht im Sinne von 12, 11 und 11, 6 (ἀλλ᾽ ἐν παντὶ φανερωθέντες), wenigstens nicht im Sinne der Lesart φανερωθέντες. Schon deshalb fasst er den Gedankenzusammenhang unrein und unrichtig. Aber er hält auch nicht etwa nur den Ausdruck ὑπερλίαν ἀπόστολοι, sondern den ganzen Satz für ironisch gesprochen, das μηδὲν ὑστερηκέναι als eine Art ironischer Litotes betrachtend. Darnach wäre der Sinn: aber ich urtheile in allem übertroffen zu haben die Uebersehrapostel. Das aber widerspricht wieder dem Sinne des: ἀλλ᾽ ἐν παντὶ φανερωθέντες, worin man doch die Aufhebung der Ironie sehen müsste, und ebenso dem Sinne der Worte 12, 11. Dazu beweist die Fortsetzung des Gedankens von v. 5 in v. 6, eben

der Gegensatz in *φανερωθέντες ἐν παντί*, dass das *λογίζομαι μηδὲν ὑστερηκέναι* durchaus nicht ironisch gemeint ist. Wäre es aber, wie Klöpper annimmt, so wäre grade dadurch der von ihm angenommene Zusammenhang von v. 4 und v. 5 unmöglich. Denn wäre das *καλῶς ἀνείχεσθε* eine ironische Billigung des Verhaltens der Korinther, und hätte Paulus mit einer ironischen Begründung den Gedanken fortsetzen wollen, so hätte er nur die ironische Billigung des *ἀνέχεσθαι* ironisch begründen können. Die Gedankenbewegung hätte dann folgende Form annehmen müssen: Wenn der Kommende einen andern Jesus verkündet, so ertrugt ihr das freilich mit vollem Rechte. Denn ich urtheile ja allerdings in aller Hinsicht den Uebersehraposteln nachgestanden zu sein. Die Ergänzung aber der aufgehobenen Ironie, wie Klöpper will, zwischen diesen beiden Gedanken ist logisch durchaus unmöglich.

Von den Einzelheiten des Gedankens hat Klöpper, abgesehen von der im Ganzen gewiss richtigen und anerkennenswerthen Deutung des *ἄλλος Ἰησοῦς*, des *πνεῦμα ἕτερον*, des *εὐαγγέλιον ἕτερον*,[1]) gerade das schwierige *μέν* und den dunklen Ausdruck *ὁ ἐρχόμενος* nicht weiter berücksichtigt. Er scheint ihn durch Ankömmling zu deuten. Den Ausdruck *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* bezieht er auf die in Korinth aufgetretenen Gegner des Paulus, die sich in ihrem gespreizten Hochmuthe zu einer

1) Sicher wäre es auch für Klöpper nicht gleichgültig gewesen, die sprachliche Form dieser Ausdrücke näher zu deuten. Warum sagt Paulus *ἄλλον Ἰησοῦν*? Warum nicht etwa *ἄλλον Χριστόν*? Doch auch deshalb, weil in dem *ἕτερον εὐαγγέλιον* der Ausdruck *Χριστός* nur als nom. appellat. (*Ἰησοῦς ὁ Χριστός*) und noch nicht als nom. propr. *Χριστός* existirte, wie in dem Evangelium des Paulus. Warum sagt Paulus *πνεῦμα ἕτερον*, *εὐαγγέλιον ἕτερον*? Doch weil er die Verschiedenartigkeit des Evangeliums der Gegner mit dem seinen zum Ausdruck bringen will, und diese Verschiedenartigkeit an der Anschauung des Gegensatzes zweier Evangelienformen haftet. Warum sagt er aber nicht *τὸ ἕτερον εὐαγγέλιον*? Doch weil er damit die für Paulus noch völlig unfassbare Vorstellung aussprechen würde, dass ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* wirklich eine bestimmte und berechtigte zweite Form des Evangelium sei.

überapostolischen Würde emporgehoben haben. Dass diese Auffassung für judaistische Verkündiger des Evangeliums in der Zeit des Paulus und der Urapostel doch ein Unmögliches setze — dies nachzuweisen würde die Schranke dieser Arbeit überschreiten.

So hat denn der Verfasser an einer Kritik der drei jetzt gangbarsten Erklärungen unserer Stelle von neuem darzustellen versucht, wie dunkel dieselbe noch sei und wie schwierig die Aufhellung dieses Dunkels. Verfasser hat dazu neue Wege eingeschlagen. Ob aber diese neuen Wege die richtigen seien, kann nur fortgesetzte Arbeit an dieser Stelle beweisen. Wenn zu einer solchen gerade die Männer sich entschliessen würden, deren Erklärungen er einer Kritik unterzogen hat, so würde das für den Verfasser eine grosse Freude sein. Die Wissenschaft würde dadurch mehr und mehr aus dem Zustande des Ahnens und des Rathens erlöst werden, in welchem sie sich in Bezug auf die Korintherbriefe immer noch befindet.

II.

Das Römische Antichristenthum

zur Zeit der Offenbarung Johannis und des fünften Sibyllinischen Buches.

Von

Repetent **Hildebrandt**

in Marburg a./L.

Plinius berichtet h. n. XXX, 1, 2, bereits Osthanes, der den König Xerxes bei dem Perserkriege begleitet, habe den Griechen einen wahren Heisshunger — rabiem non aviditatem modo — nach magischer Gelehrsamkeit eingeflösst, seit alter Zeit sei der

höchste literarische Ruhm fast ausschliesslich in der Kenntniss magischer Wissenschaft gesucht worden, Pythagoras, Empedokles, Demokrit, Plato seien zur Erlernung der magischen Lehren über das Meer gefahren und hätten die magische Wissenschaft nach ihrer Rückkehr verherrlicht und als ein theures Geheimniss betrachtet. Bekannt ist, dass zahlreiche Griechen über die Magie geschrieben haben; Theopomp und Dino zeigen, soweit sich aus ihren Fragmenten erkennen lässt, ausgezeichnete Kenntniss der magischen Traditionen, cf. Windischmann, Zor. Stud. S. 239 sqq., Plinius selbst erzählt von Hermippus, er habe viciens centum millia versuum a Zoroastre condita exegetisch behandelt indicibus quoque positis ejus voluminum (Cf. Rapp, DMG. XIX. S. 9 sqq.).

Es kann schon hiernach nichts Auffallendes sein, wenn wir auch zu Rom in der ersten Cäsarenzeit, auf welche die nachfolgenden Auseinandersetzungen sich beziehen werden, eine bestimmte Klasse sogenannter „magi" vorfinden, welche ebenso wie die „mathematici" und „Chaldaei" (Tac. Ann. 2, 27. 32; 12, 22) zu Rom ihre Gottesdienste hielten und auch ihre abergläubischen Lehren weiter verbreiteten (ib. 2, 27; 6, 29; 12, 59; vgl. Boehmer, Zur Lehre vom Antichrist, nach Schneckenburger, in den Jahrbb. f. deutsche Theol. IV, 1859, S. 444 Anm.).

Neben dieser Art von Zukunftsdeutern in Rom erwähnt Plutarch, Marius 42, auch die „Sibyllisten": *Ὀκτάβιον δὲ Χαλδαῖοι καὶ θῦταί τινες καὶ σιβυλλισταὶ πείσαντες ἐν Ῥώμῃ κατέσχον*, — eine Stelle, die zugleich zeigt, welchen Einfluss die fremdländischen Wahrsager selbst in den Römischen Regierungskreisen sich zu verschaffen gewusst hatten.

Von noch mehr politischer Bedeutung waren aber jedenfalls die Sibyllinischen Bücher selbst, theils die, welche von Staatswegen auf dem Kapitol aufbewahrt wurden, theils die, welche privatim auch unter dem Römischen Publikum cirkulirten Tac. Ann. 6, 12. Zu Rom war, nachdem die ältere Sammlung der Sibyllinen durch den Brand des Kapitols im Jahre 671 der Stadt vernichtet, im Jahre 678 eine neue von Staatswegen ver-

anstaltet worden, Dion. Hal. 4, 62; Tac. hist. 3, 72; Lact. 1, 6, und in dieselbe besonders die „Gedichte der Erythraeischen Sibylle" aufgenommen, zu denen damals neben anderen auch das uns erhaltene 3. Buch der *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοὶ* zählte,[1]) wegen v. 812 sq.:

Καὶ καλέουσι βροτοί με καθ' Ἑλλάδα πατρίδος ἄλλης
Ἐξ Ἐρυθρῆς γεγαυῖαν etc., —

ein grösseres apokalyptisches Gedicht, das freilich nicht von einer Sibylle zu Erythrae, sondern, soweit es ächt ist, von einem Alexandrinischen Juden bald nach 146 v. Chr. abgefasst zu sein scheint, der für seine Zeit den Anbeginn der Parusie und die bevorstehende Ankunft des messianischen Weltherrschers weissagte).[2] Lactanz berichtet a. a. O. von den Römischen Sibyllinen: „sunt confusi, nec discerni ac suum cuique assignari potest nisi Erythraeae, . quae et nomen suum verum carmini inseruit, et Erythraeam se nominatum iri praelocuta est, cum esset orta Babylone, — vgl. Sib. III, 808—817; später fährt er fort: omnes igitur hae Sibyllae unum deum praedicant, maxime tamen Erythraea: quae celebrior inter ceteras ac nobilior habetur: si quidem Fenestella diligentissimus scriptor de XVviris dicens ait

---

1) Varro „in libris rerum divinarum" zählte nach Lactanz 1, 6 als die 5. Sibylle „Erythraeam, quam Apollodorus Erythraeus adfirmat suam fuisse civem, eamque Graiis Ilium petentibus vaticinatam et perituram esse Trojam et Homerum mendacia scripturum" = Sib. III, 414—432.

2) Da Buch III nach v. 484—488, welche die Zerstörung Karthago's und Korinth's erwähnen, jedenfalls nach 146 v. Chr. geschrieben ist, so kann auch der „neue, 7. König von Egypten aus der makedonisch-griechischen Dynastie", zu dessen Zeit der Messias erscheinen soll, v. 608 sqq., nicht Ptol. Philometor sein, sondern nur Ptol. Physcon, der im Jahre 146 v. Chr. zur Regierung kam. — Vgl. neuerdings über das III. Buch Dr. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1871, S. 31 sqq. — Der Messias soll nach der Sibylle ein gewaltiger König sein, der aus Asien kommen wird wie ein glänzender Adler, und von Gott von der Sonne her abgesandt ist, der allem Streite auf Erden ein Ende setzt, alle Menschen zu dem wahren Gott hinführt und den Juden zum grössten Reichthum und Ueberfluss verhilft, v. 611 sqq., 652 sqq.; cf. Hilgenfeld, jüd. Apok. S. 86 sqq.

restituto Capitolio retulisse ad senatum C. Curionem Cos., ut legati Erythras mitterentur qui carmina Sibyllae conquisita Romam deportarent: itaque missos esse P. Gabinium, M. Octavium, L. Valerium, qui descriptos a privatis versus circa mille Romam deportarent. (Das heutige 3. Buch zählt allein über 800 Verse, es scheint also allerdings mit seinem ursprünglichen Eingang den hauptsächlichsten Theil der neuen Sammlung gebildet zu haben.) In iis ergo versibus, quos legati Romam attulerunt, de uno deo haec sunt testimonia:

Εἷς θεὸς, ὃς μόνος ἐστὶν ὑπερμεγέθης, ἀγένητος etc. etc.

Dass Lactanz die hier citirten Verse in dem Eingange des 3. Buches fand, geht aus der Stelle 4, 6 hervor, cf. Theoph. ad Autol. II, 36 und Sib. Prooem. v. 7 sqq., 41 sqq., 15 sqq.; in den heutigen Ausgaben der Sibyllinen steht ein unächter Eingang, der von dem Verfasser der beiden ersten Bücher herzurühren scheint, cf. die Ausgabe von Friedlieb, und die beiden von Ch. Alexandre 1841 sq. und 1869.[1]) — Mit den Worten descriptos a privatis versus etc. hat übrigens Fenestella selbst wohl andeuten wollen, dass die Römischen Gesandten die Gedichte der Erythraeischen Sibylle nicht in Erythrae selbst bei einer Sibylle gefunden, sondern einfach aus Privatbesitz erworben haben.

Zunächst im Anschluss an die Sibyllinischen Bücher, dann weiter unter Einfluss der magischen Lehren scheinen denn auch in Rom schon zur Zeit des Julius Caesar messianische Erwartungen verbreitet gewesen zu sein.[2])

Dass Caesar selbst von einem Theile der Apokalyptiker für den messianischen König gehalten wurde, ist, nach einigen

---

1) Es sei gestattet hier gleich im Voraus zu bemerken, dass die heutige Zusammenstellung und Ueberarbeitung der Sibyllinen das Werk, wie es scheint, eines Mönches aus dem Mittelalter ist, nach dem eigenen Geständniss desselben in dem anonymen *πρόλογος*, den er seiner Ausgabe vorausgeschickt hat, cf. Sib. ed. Alex. (1869) S. 14.

2) Ueber Çaoshyant (= *σώζων*), den erwarteten Messias der Eranier, vgl. die trefflichen Abhandlungen von **Windischmann**, Mithra p. 78 sqq., Zor. Studien p. 231 sqq.

Stellen bei Sueton zu urtheilen, sehr wahrscheinlich. Sueton berichtet aus Caesars letzter Zeit C. 79: valida fama percrebuit migraturum Alexandriam vel Ilium translatis simul opibus imperii exhaustaque Italia delectibus et procuratione urbis amicis permissa; — die Erythraeische Sibylle weissagte von der messianischen Zeit III, 350 sqq.:

> Ὁππόσα δασμοφόρου Ἀσίης ὑπεδέξατο Ῥώμη,
> Χρήματά κεν τρὶς τόσσα δεδέξεται ἔμπαλιν Ἀσσὶς
> Ἐκ Ῥώμης, ὀλοὴν δ' ἀποτίσεται ὕβριν ἐς αὐτήν.
> Ὅσσοι δ' ἐξ Ἀσίης Ἰταλῶν δόμον ἀμφεπόλευσαν,
> Εἰκοσάκις τοσσοῦτοι ἐν Ἀσσίδι θητεύσουσιν
> Ἰταλοὶ ἐν πενίῃ, ἀνὰ μύρια δ' ὀφλήσουσιν (?).

Bei Sueton heisst es ebendaselbst weiter: proximo autem senatu L. Cottam quindecimvirum sententiam dicturum: ut quoniam libris fatalibus contineretur, Parthos nisi a rege non posse vinci, Caesar rex appellaretur, cf. Dio Cass. 44, 15, Cic. de divin. 2, 54; dies schloss der „interpres" der Sibyllinen, wie es scheint, aus der Stelle Sib. III, 286 sqq.:

> Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα,
> Κρινεῖ δ' ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ.
> Ἔστι δέ τις φυλὴ βασιλήϊος, ἧς γένος ἔσται
> Ἄπταιστον· καὶ τοῦτο χρόνοις περιτελλομένοισιν
> 290. Ἄρξει, καὶ καινὸν σηκὸν θεοῦ ἄρξετ' ἐγείρειν.
> Καὶ πάντες Περσῶν βασιλεῖς ἐπικουρήσουσι
> Χρυσόν τε χαλκόν τε πολυκμητόν τε σίδηρον.
> Αὐτὸς γὰρ δώσει θεὸς ἔννυχον ἁγνὸν ὄνειρον.

Die Verse beziehen sich auf Kyrus und zwar in seiner messianischen Verherrlichung (nach Deutero-Jesaias); Cicero muss wohl die Stelle der Sibylle gekannt haben, wenn er a. a. O. dem interpres der Sibyllinen vorwirft: Hoc si est in libris, in quem hominem et in quod tempus est? und dann weiter über die ganze Weissagungsart schreibt: callide enim, qui illa composuit, perfecit, ut quodcumque accidisset, praedictum videretur, hominum et temporum definitione sublata; adhibuit etiam latebram obscuritatis, ut iidem versus alias in aliam rem posse accomodari viderentur; man brauche, schliesst Cicero, wenigstens die Sibyllinischen Antworten nicht für das Werk eines furor divinus zu halten, dagegen spreche schon die akrostichische Form der

Verse (in denen die antistites den *νοῦς τῶν ἐπῶν* zusammenstellten Dio Cass. 39, 15; cf. Dion. Hal. 4, 62), man möge mit den antistites unterhandeln, ut quidvis potius ex illis libris quam regem proferant. — Als Erfüllung des im Vers 293 geweissagten heiligen Traumes bildete sich wohl das Gerücht jenes Traumes Caesars, von dem Sueton C. 81 erzählt: ea quidem nocte, cui illuxit dies caedis, ipse sibi visus est interdum supra nubes volitare, alias cum Jove dextram jungere. Dies Gerücht ging offenbar von den Römischen Juden aus, cf. Dan. 7, 13: *ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς, καὶ ἰδοὶ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασε καὶ, προσηνέχθη αὐτῷ*, vgl. Luc. 26, 64, — von jenen Juden, welche nach Suet. C. 84 auch am meisten bei dem Tode Caesars trauerten: in summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est: praecipueque Judaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt. Die Juden selbst zu Rom scheinen hiernach eine Zeitlang an Caesar ihre messianischen Erwartungen angeknüpft zu haben, cf. Klausen, Aen. und die Penaten I, S. 295 Anm.

Dass der junge Augustus als der zukünftige messianische König verherrlicht wurde, ist bereits aus der Vergilschen Ecloga ad Pollionem allgemein bekannt. Dass Vergil orientalische Weissagungen durch Augustus erfüllt sein lassen wollte, geht aus Aen. VI, 799—801 hervor, cf. Boehmer, a. a. O. S. 461. Specieller auf Einfluss der magischen Messianologie deuten wohl jene Stellen in dem auch für die evangelische Christologie sehr interessanten Kapitel 94 bei Sueton, Augustus, hin: ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem populo romano naturam parturire: senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur: eos qui gravidas uxores haberent, quo ad se quisque spem traheret, curasse, ne senatus consultum ad aerarium deferretur; cf. Matth. 2, und Schneckenburger, de falsi Neronis fama p. 11; hier wie an den folgenden Stellen ist bereits der Einfluss der später zu citirenden Dahaka-Sage nicht zu verkennen. Ebendaselbst später: Atia priusquam pareret somniavit intestina sua ferri

ad sidera explicarique per omnem terrarum et coeli ambitum. Somniavit et pater Octavius utero Atiae jubar solis exortum .... atque etiam sequenti nocte statim videre visus est filium mortali specie ampliorem cum fulmine et sceptro exuviisque Jovis Opt. Max. ac radiata corona super laureatum currum bis senis equis candore eximio trahentibus. Nach Dio Cass. 45, 1 wollte Octavius das neugeborene Kind tödten, als er hörte, dass dasselbe die Herrschaft erlangen werde.

Dass die Sage den Augustus zum Sohne des Apollo machte, den die Mutter, als sie einst in dem Tempel eingeschlafen, empfangen habe, berichtet Sueton ebendaselbst und Dio Cass. 45, 1, cf. Vergil, Ecl. IV, v. 49.

Bei Augustus scheint nun auch die Vorstellung eines Antimessias zu Rom zuerst eine bestimmtere Gestalt angenommen zu haben. Vergil schreibt Eclog. IV, v. 35 sqq.:

erunt etiam altera bella,
Atque iterum ad Trojam magnus mittetur Achilles.
Hinc ubi jam firmata virum te fecerit aetas,
Cedet et ipse mari vector nec nautica pinus
Mutabit merces, omnis feret omnia tellus; —

es scheint der Gedanke der hier zu Grunde liegenden Apokalyptik zu sein, dass Achilles „per ἀποκατάστασιν", wie Servius bemerkt, zur messianischen Zeit wiederaufleben soll zu einem letzten grossen Kampfe gegen Troja (und die Aeneaden), aber dann von dem herangewachsenen Aeneaden Augustus selbst überwunden werden wird. Vgl. auch Hor. Od. III, 3, 57—64.

Schon zu Augustus' Zeit gab es aber eine mehr von der strengen jüdischen Apokalyptik beeinflusste Partei, welche den Messias nicht als einen Kaiser von Rom, sondern als einen König von Judäa erwartete, (vgl. Onkelos Num. 24, 17: כד יקום מלכא מדבית יעקב ויתרבא משיחא מדבית ישראל:) denn nicht nur in Judaea selbst waren Herodiani, qui Christum Herodem esse dixerunt, Tertull. praescr. 45, sondern auch in Rom wurden noch von Persius (sat. 5, 179—184) die wohl nach Herodes d. Gr. benannten „Herodes-Tage" als die messianischen besungen und verspottet. Diese jüdische und antirömische

Apokalyptik scheint denn nun zu Rom nach Augustus' Tode immer mehr an Einfluss gewonnen zu haben.

Dem **Tiberius** müssen die Zukunftsdeuter in Rom schon sehr wenig günstig gewesen sein, denn sogar die Sibyllinen selbst verbot er bei einer grossen Ueberschwemmung zu befragen Tac. Ann. 1, 76, perinde divina humanaque obtegens, cf. 6, 12; Suet. Tib. 63. Man glaubte unter ihm vielmehr den Untergang Roms bevorstehend; denn um das Jahr 19 n. Chr. gerieth, wie Dio 57, 18 berichtet, die Stadt in nicht geringe Aufregung in Folge von einigen angeblich Sibyllinischen Versen, welche zwar eigentlich nicht von der damaligen Zeit redeten, aber doch auf dieselbe bezogen wurden: *λόγιόν τέ τι ὡς καὶ Σιβύλλειον, ἄλλως μὲν οὐδὲν τῷ τῆς πόλεως χρόνῳ προσῆκον, πρὸς δὲ τὰ παρόντα ᾀδόμενον, οὐχ ἡσυχῇ σφᾶς ἐκίνει.* Die Verse lauteten:

> *Τρὶς δὲ τριηκοσίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν*
> *Ῥωμαίους ἔμφυλος ὀλεῖ στάσις ἃ Συβαρῖτις*
> *Ἀφροσύνα.*[1])

Um dieselbe Zeit traf Tiberius auch Anstalten, die Mathematiker, die Aegyptier und die Juden aus Rom zu vertreiben Suet. Tib. 36, Tac. Ann. 2, 85; nach Joseph. A. 18, 3, 5 wurden 4000 Juden als Räubertruppen nach Sardinien geschickt, et si ob gravitatem coeli periissent, vile damnum, meint Tac. a. a. O.

Dass man mit **Caligula** namentlich zu Alexandria, wo die Juden sehr schwer bedrängt wurden, antimessianische Vorstellungen verband, wird sehr wahrscheinlich nach einigen Stellen des Philo, die bereits bei **Boehmer** a. a. O. S. 410 sqq. zusammengestellt sind. Der Grund war wohl hauptsächlich der, dass Caligula sich selbst zum Gotte erklärt hatte, von den ihn Besuchenden sich anbeten liess, Suet. Cal. 22, Tac. hist. 5, 9, und

---

1) Aehnlich wird Sibyll. VIII, 148—150 die Zerstörung Roms durch den Antichristen in das Jahr der Stadt „948" verlegt = $\rho + \omega + \mu + \eta$:

> *Τρὶς δὲ τριηκοσίους καὶ τεσσαράκοντα καὶ ὀκτὼ*
> *Πληρώσεις λυκάβαντας, ὅταν σοι δύσμορος ἥξῃ*
> *Μοῖρα βιαζομένη, τεὸν οὔνομα πληρώσασα.*

von den Juden sogar die Aufstellung seiner Statue in dem Tempel zu Jerusalem verlangt hatte (Jos. Ant. XVIII, 8, 2); die Juden mussten hiermit das Treiben des antimessianischen Königs im Buche Daniel vergleichen, der ja ein König des vierten Reiches auf Erden sein sollte, das zu jener Zeit auch nicht anders als auf das Römische gedeutet werden konnte. Josephus Ant. ib. 1 rühmt sein Volk: allein von allen Unterthanen des Römischen Reiches habe es sich geweigert, dem Kaiser Statuen, Altäre oder Tempel zu errichten, oder ihm auch sonst irgendwelche göttliche Ehrenbezeugung zu leisten; ja es habe nicht einmal bei des Kaisers Namen schwören wollen.

Dem Claudius hatten die Mathematiker von dem ersten Tage seines Regierungsantrittes an für jedes Jahr und für jeden Monat den Tod geweissagt, vgl. Seneca, lud. de m. Claud. 3: et tamen, fährt Seneca fort, non est mirum, si errant, et horam ejus nemo novit. Nemo enim umquam illum natum putavit. Seine Mutter Antonia portentum eum hominis dictitabat, nec absolutum a natura, sed tantum inchoatum etc. Als seine Schwester Livia hörte, dass er zur Regierung kommen werde, tam iniquam et tam indignam sortem populo Romano palam et clare detestata est (Suet. Claud. 3.) Eine von Claudius' ersten Regierungsmassregeln war bekanntlich auch die, dass er die Juden impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit Suet. Cl. 25; oder vielmehr er verbot ihnen (Juden und Judenchristen) ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte, da sie, wie Dio 60, 6 berichtet, viel zu zahlreich in Rom waren, als dass sie ohne Ruhestörung sämmtlich hätten ausgewiesen werden können. In dem letzten Regierungsjahre des Claudius sollte es auch apokalyptische Vorzeichen gegeben haben, aus denen man schliessen musste mutationem rerum in deterius portendi: ein Komet erschien, wie Suet. Cl. 46 erzählt, „und in demselben Jahre starben die meisten aus allen Beamtenkreisen", cf. Sib. III, 334—336:

Ἐν δὲ δύσει ἀστὴρ λάμψει, ὃν ἐροῦσι κομήτην,
Ῥομφαίας, λιμοῦ, θανάτοιό τε σῆμα βροτοῖσιν,
Ἡγεμόνων τε φθορᾶς ἀνδρῶν μεγάλων τ' ἐπισήμων, —

die Feldzeichen und Zelte der Soldaten leuchteten von himmlischem Lichte, cf. Sib. III, 672—74; auch fiel ein blutiger Regen Dio 60, 35, cf. Sib. III, 684 sq. Als Claudius am 13. Okt. 64 gestorben, feierte Seneca in seiner Ἀποκολοκύντωσις diesen Tag als den Anfang des ersten Jahres im glücklichsten Zeitalter c. 1, die aurea saecula sollten jetzt mit Claudius' Nachfolger Nero beginnen (c. 4, v. 9), dieser dem Phoebus gleich soll die Dauer des menschlichen Lebens überwinden v. 21, felicia lassis Saecula praestabit legumque silentia rumpet v. 23 sq., cf. Lucan. Phars. 1, 45 sqq.

Nach alledem war es natürlich, dass an den „letzten der Aeneaden“ (Dio 62, 18), an Kaiser Nero, dessen messianische Auffassung sich gar bald verlieren musste, nunmehr und zunächst wohl namentlich in der jüdischen Apokalyptik die antimessianische in ihrem vollen Umfange sich anklammerte. Diese nun kurz auseinanderzusetzen, möge im Folgenden gestattet sein. Als Literatur ist ausser den beiden bereits citirten Abhandlungen von Schneckenburger, beziehungsweise Böhmer, noch hervorzuheben: v. Baur, Theologische Jahrbücher XI, p. 318—370; de Wette, zu Apokalypse c. 17, Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, ed. Hossbach, p. 84—98; D. Hilgenfeld, Nero der Antichrist, Z. f. w. Th. XII, p. 421—445.

Sueton berichtet, dass de genitura ejus statim multa et formidolosa erzählt seien, ohne jedoch Näheres weiter anzugeben (Nero 6, „statim“ ist jedoch gewiss hier ein Anachronismus des Geschichtsschreibers), und Sibylla V, 145 sagt geheimnissvoll: ἐκ μιαρῶν ἐτέτυκτο [1]).

---

1) Hiermit ist zu vergleichen die jüdische Tradition in dem Buche אבקת רוכל ed. Huls. theol. jud. I, p. 51 sqq.: „Man sagt, dass zu Rom ein Marmorstein sei, der die Gestalt eines schönen Mädchens habe und nicht durch Menschenhand, sondern durch die Macht Gottes so geschaffen sei. Zu diesem Stein werden die Ruchlosesten von den Völkern der Welt hinkommen, die Söhne Belials werden ihn erhitzen und ihn begatten. Gott wird ihren Samen in der Mitte des Steines aufbewahren und ein Geschöpf in demselben bilden, ein Kind an Gestalt formen; schliesslich den Stein zerbrechen und einen

Tacitus erzählt Ann. 11, 11: vulgabaturque adfuisse infantiae ejus dracones in modum custodum, fabulosa et externis miraculis adsimilata; Dio 61, 2: dass bei dem Nacken des jungen Nero einst die Häute einer Schlange gefunden wurden, und Sueton N. 6 fügt hinzu, dass Nero dieselben auf Wunsch seiner Mutter in einer goldenen armilla eingeschlossen eine Zeit lang am rechten Arm mit sich herumgetragen, später jedoch aus Abscheu gegen das Andenken an seine Mutter fortgeworfen habe; schliesslich jedoch bei dem Ausgange seines Schicksales habe er sie vergeblich wieder gesucht [1]).

Unter den Vorzeichen, welche unter Neros Regierung sich ereignet haben sollen, wird namentlich wieder der Komet erwähnt, Suet. N. 36, Tac. A. 14, 22, der nach Sueton summis potestatibus exitium portendere vulgo putatur („magnarum calamitatum praenuntia“, Cic. N. D. II, 5, cf. Tibull. II, 5, 71); geängstigt habe Nero „ex Babilo astrologo“ gelernt, die Könige pflegten solche Vorzeichen mit irgend einem vornehmen Morde zu sühnen, und er habe deshalb allen Vornehmen den Untergang zugedacht; vgl. die bereits citirte Stelle der Erythräischen Sibylle, III, 334—336, welche hier wie unter Claudius die Deutung abgeben konnte.

Seit früher Zeit hatten die Mathematiker und andere Zukunftsdeuter auf Nero apokalyptische Weissagungen übertragen; Suet. N. 40: praedictum a mathematicis Neroni olim erat, fore ut quandoque

---

Menschen aus demselben hervorgehen lassen, dessen Namen Armillus sein wird, der Böse, den die Völker den Antichrist nennen werden ... Dieser wird zu den Gottlosen kommen und zu ihnen sagen: Ich bin der Messias, ich bin Euer Gott etc.“ Möglich ist hiernach, dass auch Apoc. 17, 2: *μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς* etc. noch eine speciellere Beziehung hat.

1) Auch von Caligula berichtet Suet. Cal. 52: armillatus in publicum processit, und Hr. KR. Hitzig erklärt bekanntlich (Daniel S. 125) nach armillatus auch den Namen Armillus; gewiss ist namentlich jene armilla mit den Schlangenhäuten bei Nero etwas sehr Charakteristisches (cf. die später zu citirende Ashidahaka-Sage), und liegt der Idee des Antichristen näher, als etwa Romulus, dessen Name nach Anderen in Armillus umgebildet sein soll.

destitueretur . . . . . Spoponderunt tamen quidam destituto orientis ordinationem, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures omnis pristinae fortunae restitutionem; vgl. Ezech. 38, 8 (über den Fürsten Gog): *ἀφ᾽ ἡμερῶν πλειόνων ἑτοιμασθήσεται* (תִּפָּקֵד). *Καὶ ἐπ᾽ ἐσχάτου ἐτῶν ἐλεύσεται καὶ ἥξει εἰς τὴν γῆν ἀπεστραμμένην ἀπὸ μαχαίρας συνηγμένων ἀπὸ ἐθνῶν πολλῶν, ἐπὶ γῆν Ἰσραὴλ, ἣ ἐγενήθη ἔρημος δι᾽ ὅλου· καὶ οὗτος ἐξ ἐθνῶν ἐξελήλυθε, καὶ κατοικήσουσιν ἐπ᾽ εἰρήνης ἅπαντες.* Nero selbst soll nach Tac. Ann. 15, 36 eine Zeit lang, um das Jahr 64 n. Chr., die Provinzen des Orients und besonders Aegypten secretis imaginationibus agitasse und durch ein Edict bezeugt haben, seine Abwesenheit werde nicht lange dauern, und dann werde Alles im Staate unveränderlich und glücklich sein; von einer Gottheit abgeschreckt soll er jedoch sein Vorhaben aufgegeben haben. Kurz nach diesem fand in Rom der berüchtigte grosse Brand statt, als dessen Schuldige auf Neros Befehl die Christiani ergriffen und furchtbar gemartert wurden, zunächst solche, welche gestanden, dann auf deren Anzeige hin eine sehr grosse Menge Anderer: haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt, sagt Tac. A. 15, 44; mit Christiani sind wohl vorzugsweise die Judenchristen gemeint (den Juden schreibt Tac. H. 5, 5 adversus omnes alios hostile odium zu), d. i. das apokalyptische Judenthum, das mit der *μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ* einen neuen Geist der Weissagung erhielt, das *πνεῦμα τῆς προφητείας* von dem, *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*, Apoc. 19, 10; 1, 1, nämlich von der Vernichtung aller heidnischen Reiche und aller Feinde des heiligen Volkes, und von der Herrschaft Judäas über Alle und von dessen allerhöchster Glückseligkeit (vgl. Dan. 2, 44).

Das Judenthum konnte jetzt die Zeit nicht mehr länger erwarten, die letzten aber schwersten Kämpfe zu bestehen, die als Kaufpreis gesetzt waren für Aufrichtung des verheissenen, messianischen Reiches.

Schon unter Nero begann der erste jener zwei Kriege, in denen Judäa gegen das Römische Antichristenthum stritt, als dessen Grund

Suet. Vesp. 4 angibt: percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum eventu postea patuit, praedictum Judaei ad se trahentes rebellarunt.

Im Jahre 66 war Nero, als er in Griechenland auf Reisen war, gezwungen, den Vespasian, der ihn nach Griechenland begleitet, in den Orient abzusenden, um die aufrührerischen Juden zu bekämpfen. Vespasian reiste ab, sammelte von allen Seiten eine grosse Anzahl wohlgeübter Truppen, und es gelang ihm, den Juden, obwohl sie tapferen Widerstand leisteten, fast ununterbrochene Niederlagen beizubringen; eine Stadt nach der andern wurde eingenommen, und dann gegen die jüdische Bevölkerung mit ausserordentlicher Grausamkeit eingeschritten. Bereits im folgenden Jahre war durch die Schlacht bei Taricheae der Ausgang des jüdischen Krieges für den Verständigen so gut wie entschieden. Von den daselbst gefangenen Juden liess Vespasian Aeltere und Schwächliche, gegen 1200 an Zahl, einfach hinrichten; von der stärkeren Mannschaft schickte er 6000 Auserwählte dem Kaiser an den Isthmus, den dieser damals zu durchschneiden versuchte [1]), 30,400 Mann verkaufte er, noch Andere verschenkte er an Agrippa, der sie darauf ebenfalls verkaufte (Jos. b. j. III, 10, 10).

Diese furchtbaren Niederlagen mussten jedoch die Juden selbst nur darin bestärken, dass die חבלי המשיח jetzt wirklich ihren Anfang genommen, und Vespasian als Stellvertreter und Bundesgenosse Neros das Antimessiasthum in Judäa einleitete, das nach Buch Daniel c. 11 zur letzten Zeit ein solches Unglück in Judäa anstiften sollte, wie vordem nicht gewesen seit Menschen gelebt. Josephus, der gefangen genommen, rühmt sich zwar, er habe bereits damals dem Vespasian und sogar dem noch jungen Titus geweissagt, sie würden einst Cäsaren werden und Herren des ganzen Erdkreises, Jos. b. j. III, 8, 9: *Νέρωνί με*

---

1) Cf. Suet. N. 19; Dio Cass. 63, 16; Sib. V, 32, 216; XII, 84; Nero redivivus soll dereinst auch durch den Isthmus zurückkehren Sib. VIII, 155.

πέμπεις; τί γάρ; οἱ μετὰ Νέρωνα μέχρι σου διαδόχοι μένουσι . . . . δεσπότης μὲν γὰρ οὐ μόνον ἐμοῦ σὺ Καῖσαρ, ἀλλὰ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης καὶ παντὸς ἀνθρώπων γένους etc., cf. Dio 66, 1; aber da Josephus zu den Juden zählte, welche die messianische Weissagung ad se trahentes rebellarunt, und da nicht wahrscheinlich ist, dass er selbst und die Juden damals den Krieg geführt, wenn sie geglaubt, der Messias werde erst erscheinen, wenn nach Nero andere Cäsaren, dann Vespasian und selbst Titus noch den Römischen Herrscherthron bestiegen, so bleibt wahrscheinlich nur dies, dass Josephus allerdings dem Vespasian geweissagt hat, er werde Herr des ganzen Erdkreises werden, so jedoch, dass er selbst das antichristliche Weltreich verstand, Vespasian aber die Römische Cäsarenwürde verstehen konnte, die post eventum auch Josephus gemeint haben will (cf. Jos. b. j. IV, 10, 7). Auf dasselbe Antichristenthum bezieht sich wohl auch der Orakelspruch, von dem Sueton Vesp. 5 berichtet: apud Judaeam Carmeli dei oraculum consulentem ita confirmavere sortes, ut quidquid cogitaret volveretque animo, quantumlibet magnum, id esse proventurum polliceretur, cf. Tac. h. 2, 78 [1]), Dan. 11, 36.

In zwei Jahren war fast ganz Judäa ausser der Hauptstadt unterworfen, und Vespasian wollte eben sein ganzes Kriegsheer gegen Jerusalem selbst vorrücken lassen, als er plötzlich die Nachricht erhielt, dass Kaiser Nero sich getödtet habe. Vgl. Jos. IV, 9, 2.

Nero soll, als er sich von Allen verlassen gesehen, zuerst die Absicht gehabt haben, die Senatoren zu tödten, Rom in Brand zu setzen und sich selbst nach Alexandria zu begeben, Dio 63, 27, aber noch ehe er sein Vorhaben hätte ausführen können, war er gezwungen worden, aus Rom zu entfliehen, und hatte sich mit einigen Freigelassenen auf das Landgut des Cäsareaners

---

1) Tac. schreibt: Est Judaeam inter Syriamque Carmelus, ita vocant montem deumque, nec simulacrum deo aut templum, sic tradidere majores, aram tantum et reverentiam etc. Der Carmelus deus ist offenbar eine Verwechslung mit dem Heiligen des Carmel, der gewiss nur Elias war, vgl. I Reg. 18, 19 sqq.

Phaon begeben und dort beim Nahen der von Galba abgesandten Reiter Hand an sich selbst gelegt, an demselben Tage, an dem er vormals die Octavia gemordet (Suet. N. 48, 57). Eine furchtbare Erderschütterung soll sofort damals stattgefunden haben; es habe geschienen, berichtet Dio 63, 28, als ginge die Erde auseinander, und als wollten alle Seelen der von Nero Umgebrachten zusammen gegen ihn aufstehen. Zu Rom aber war grosse Freude gewesen, als sich die Kunde von Neros Untergang verbreitete; das Volk lief triumphirend und mit Freiheits-Hüten geschmückt durch die ganze Stadt hindurch (Suet. N. 57). Es hatte freilich gleich in Rom damals auch nicht an solchen gefehlt, welche die Neronische Herrschaft noch nicht zu Ende dachten; die Schlechten wünschten seine Wiederkehr, die Guten befürchteten sie: et tamen non defuerunt, qui per longum tempus vernis aestivisque floribus tumulum ejus ornarent, ac modo imagines praetextatas in rostris proferrent, modo edicta quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri (Suet. ib., cf. Tac. h. 1, 16).

Vespasian war in Cäsarea, als er die Nachricht empfing, dass Galba zum Kaiser erklärt sei; er beeilte sich seinen Sohn Titus abzusenden, um dem neuen Imperator seine Glückwünsche zu bringen, und um zugleich auch Verhaltungsmassregeln in Betreff des jüdischen Krieges einzuholen (vgl. Jos. IV, 9, 2). Titus reiste ab, hörte jedoch schon unterwegs, als er nach Korinth gekommen, dass Galba umgebracht sei, und Otho und Vitellius um den Cäsarenthron kämpften; er kehrte desshalb sofort nach dem Orient zurück Tac. h. 2, 1 sqq. Noch ehe er bei dem Vater wieder anlangte, hatte das Heer Vespasians und ebenso die vier Legionen des Licinius Mucianus, welche in Syrien standen, dem Otho bereits als Kaiser den Fahneneid geleistet; als aber die Soldaten jetzt hörten, dass Otho und Vitellius einen schmählichen Bürgerkrieg um die Herrschaft begonnen, fingen sie an unruhig zu werden und wünschten gegen beide zu ziehen, die Guten aus Liebe zum Vaterland, Viele aus Begierde nach Beute, noch Andere aus Sorge für ihre Familien (Tac. h. 2, 7).

Währenddessen aber hatte die Kunde von der Wiederkehr

Neros fast den ganzen Erdkreis in Aufregung gebracht: Sub idem tempus, sagt Tacitus ib. 8, Achaja atque Asia falso exterritae velut Nero adventaret, vario super exitu ejus rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. Auf der Insel Cythnus trieb auch wirklich ein Pseudo-Nero seinen Unfug, und in Folge davon war „late terror, multis ad celebritatem nominis erectis rerum novarum cupidine et odio praesentium"; schliesslich „gliscentem in dies famam fors discussit".

Othos Herrlichkeit war bereits im April 69 zu Ende; sein Heer wurde bei Bedriacum geschlagen, und er selbst nahm sich auf die Kunde hiervon das Leben. Drauf jubelten denn die Römer dem Vitellius zu, der, ohne von seinem Siege etwas zu wissen, eben noch das Heer aus Deutschland herbeizuziehen sich beeilte (Tac. ib. 56). Im Laufe des Mai langte Vitellius mit grossen Streitkräften aus Deutschland in Italien glücklich an und verwandelte mit diesen ganz Rom jetzt in ein grosses Kriegslager (Jos. b. j. IV, 10, 1).

Der neue Kaiser dachte sich wohl, dass im Orient noch ein Anderer war, der den Cäsarenthron zu besteigen nicht nur würdig, sondern auch mächtig genug schien. Vespasian hatte in der That keine Lust, Diener eines so unberufenen Imperator wie Vitellius zu sein, Jos. ib. 2, und seine Truppen zeigten wenig Neigung, die Kriegsbeschwerden in Judäa noch weiter zu erdulden, während die Heere zu Rom in allem Ueberfluss schwelgten (ib. 3). Im Anfang des Juni hatte er allerdings von Cäsarea aus gegen die Juden noch einen Feldzug unternommen, wieder eine Menge getödtet und Viele gefangen genommen, ganz Judäa war jetzt bereits unterworfen, ausgenommen Jerusalem selbst, — aber als er dann nach Anfang Juli von der Expedition nach Cäsarea zurückkehrte, riefen ihn Soldaten wie Heerführer zum Imperator aus Jos. ib. 5; Tac. l. l. 76 sqq.; und zu Alexandria hatte bereits am 1. Juli der Präfekt von Aegypten, Tiberius Alexander, die Legionen nicht nur, sondern auch die Bevölkerung dem Vespasian den Fahneneid schwören lassen. Nun leistete auch ganz Syrien und Judäa dem neuen Kaiser den Eid, und es folgten die übrigen Küstenprovinzen des Orients (Tac. ib. 81); überall feierten die Bevöl-

kerungen Festtage, Jos. l. l. 6, und Vespasian empfing zu Berytus eine grosse Zahl Gesandtschaften aus den Provinzen, welche ihm gratulirten.

Zu Berytus hielt Vespasian jetzt einen feierlichen Kriegsrath, um den neuen grossen Kriegsplan zu entwerfen. Es wurde beschlossen, dass den Krieg gegen die Juden Vespasians Sohn Titus allein fortsetzen sollte; gegen Vitellius sollte mit einer ausgewählten Truppe Mucianus nach Italien ziehen, wo Vespasians zweiter Sohn Domitian war, der in Rom geblieben und später an demselben Tage, an dem Vitellius fiel, von den Soldaten in Rom zum Imperator erklärt wurde (Tac. h. 3), 86; der neue Kaiser selbst sollte vor Allem Aegypten in Besitz nehmen als den Schlüssel des ganzen Reiches, und namentlich jede Getreideausfuhr von Aegypten aus verhindern, um dadurch noch weiteren Druck auf die zu Rom in so grosser Menge versammelten Kriegshaufen auszuüben, zumal Rom auch ohne diese stets für vier Monate Lebensbedarf in jedem Jahre aus seiner Kornkammer Aegypten beziehen musste, vgl. Jos. l. l. 5.

In Italien stand es nun gar bald mit Vitellius' Sache sehr schlecht. Noch ehe Mucianus mit seinem Heere aus dem Oriente anlangte, hatte der verschmitzte und verwegene Befehlshaber der 7. Legion, Antonius Primus, der sich an die Spitze des bedeutenden Illyrischen Heeres zu stellen gewusst hatte, offen für Vespasian Partei genommen, war in Italien eingerückt, und schlug jetzt das Heer des Vitellius vollständig bei Cremona Tac. h. 3, 26 sqq. Vitellius selbst lebte inzwischen in Rom in seinen Gärten wie ein Thier, das sich voll frisst und dann erstarrt darniederliegt, ohne jeglichen Gedanken an Vergangenheit oder Gegenwart oder Zukunft (Tac. ib. 36).

Während im Orient der junge Titus mit grossem Eifer die Belagerung von Jerusalem begann, zog Vespasian, der Gegenkaiser, nach Aegypten, und als er dort die Nachricht von dem Siege bei Cremona erhielt, eilte er um so schleuniger, wie berichtet wird, nach Alexandria, um nunmehr auch noch durch Mangel an Zufuhr die Stadt Rom zu rascher Unterwerfung zu zwingen (Tac. l. l. 48).

Als Vespasian nach Alexandria gekommen, geschahen, wie erzählt wird, verschiedene grossartige Wunder. Der Nil schwoll an Einem Tage um eine Hand breit über das gewöhnliche Maass, was in früherer Zeit nur ein einziges Mal vorgekommen sein sollte; Vespasian selbst machte einen Blinden sehend, indem er die Augen desselben mit Speichel benetzte; einem Anderen heilte er „vor offener Versammlung" die lahme Hand, Dio 66, 8, cf. Suet. Vesp. 7; und in einem Tempel sah der Kaiser hinter seinem Rücken einmal einen vornehmen Aegypter Namens Basilides, der damals mehrere Tagereisen weit entfernt war und krank darniederlag (so nach Tac. h. 4, 82). Nichtsdestoweniger blieben die Alexandriner sehr erbittert auf Vespasian. Sie hatten, wie Dio angibt, erwartet, dass derjenige, den sie zuerst von Allen zum Kaiser gemacht, ihnen auch irgend ein grosses Gnadengeschenk verwilligen werde, hatten jedoch nicht nur Nichts erhalten, sondern obendrein noch viel bezahlen müssen: *πολλὰ μὲν γὰρ καὶ ἄλλως παρ᾽ αὐτῶν ἐξέλεξε μηδένα ἄπορον μηδ᾽ εἰ ἐπαίτης τις ἦν παραλιπών, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ὁσίων πάντων καὶ ἐκ τῶν ἱερῶν ὁμοίως χρηματιζόμενος. . . . . . οἱ γοῦν Ἀλεξανδρεῖς . . . . ἄλλα τε ἐς αὐτὸν ἀπερρίπτουν καὶ ὅτι Ἓξ ὀβολοὺς προσαιτεῖς· ὥστε καὶ τὸν Οὐεσπασιανὸν καίπερ ἐπιεικέστατον ὄντα χαλεπῆναι καὶ κελεῦσαι μὲν καὶ τοὺς ἓξ ὀβολοὺς κατ᾽ ἄνδρα εἰςπραχθῆναι, βουλεύσασθαι δὲ καὶ τιμωρίαν αὐτῶν ποιήσασθαι.* Die Alexandriner nannten ihn Cybiosactes, d. i. salsamentarius. (Zu Suet. Vesp. 19: cognomine unius e regibus suis turpissimarum sordium cf. Casaub. zu Strabo 17, p. 796). Obgleich Vespasian später den Alexandrinern die Strafe erliess, so liessen jene doch von ihrer alten Schmähsucht nicht ab (Dio 66, 8). Gewiss kam auch das Ausfuhrverbot dem Alexandrinischen Handelsvolk sehr wenig gelegen; und Vespasian muss dasselbe sehr streng gehandhabt haben, denn als nach Vitellius' Sturze so eiligst als möglich von Vespasian abgesandt neue Getreidezufuhr in Rom ankam, war im Ganzen hier nur noch für zehn Tage Vorrath übrig geblieben, vgl. Tac. h. 4, 52.

Es war jetzt der Herbst des Jahres 69 gekommen, vielleicht

auch schon der Anfang des Winters (vgl. Jos. l. l. 2). Zu derselben Zeit scheint ein neutestamentliches Buch geschrieben zu sein, das mit all' den geschilderten Ereignissen im engsten Zusammenhang stehen dürfte: die Offenbarung des Apostels Johannes.

Ueber diese hier jetzt einige Worte.

Dafür, dass ihre Abfassung im Allgemeinen in die Zeit vom Tode Neros bis zur Einnahme Jerusalems falle (cf. 13, 3 und 11, 2 sqq.), können freilich nunmehr nach so manchen trefflichen Erörterungen hier keine neuen Beweise weiter gegeben werden; vgl. noch die Untersuchungen von Bleek, a. a. O. S. 120 sqq. Aber innerhalb dieses Zeitraumes vom Juni des Jahres 68 bis zum September 70 gehen noch immer die Ansichten in der wissenschaftlichen Theologie auseinander, und zwar so, dass die Einen das Buch bereits unter Galbas, die Anderen erst unter Vespasians Regierung abgefasst sein lassen. Die Streitfrage ist bekanntlich folgende. Die grosse Stadt, welche die Herrschaft über die Könige der Erde hat (17, 18), und welche an sieben Bergen liegt (17, 9), das heisst also: Rom, zählt, als der Verfasser schreibt, sieben „*βασιλεῖς*", welche nach 13, 1 auch *ὀνόματα βλασφημίας* tragen, = *θεοὶ* oder *σεβαστοί* [1]). Von diesen sieben Fürsten sind fünf bereits gefallen: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, — *οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι,* — und das Thier, welches war und nicht ist, ist zugleich der achte und doch Einer von den sieben, und leitet ins Verderben ein.

Ein Theil der Erklärer hat die Worte *ὁ εἷς ἔστιν* auf Galba bezogen, den nächsten Nachfolger Neros, so dass mit *ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν* Otho gemeint sei, nach welchem Nero selbst wieder zurückkehren solle. Indess ist sehr wenig wahrscheinlich, dass der Seher im Morgenland an die Ankunft des damals ihm sehr fernen Otho in Rom seine Erwartung des Anfangs der

1) Cf. 2. Thess. 2, 4: *ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα* „— über einen Jeden, der Gott oder *σέβασμα* = *σεβαστὸς* genannt wird"; die Worte scheinen ebenfalls den Römischen Kaiser andeuten zu wollen, der vom Antichristen gestürzt werden soll.

Parusie angeknüpft habe; auch hat bereits Bleek, wie es scheint, mit Recht hervorgehoben, dass die Apokalypse in diesem Falle zu nahe an Neros Tod herangerückt werde, als ihre kunstvolle Anlage und ihr bereits sehr entwickeltes Neronisches Antichristenthum wohl erwarten lasse; dazu kommt, dass von diesem Zeitpunkte aus jenes *ἄλλο θηρίον* schwerlich zu erklären ist (13, 11), das ein Genosse des ersten Thieres, Neros, war (ib. v. 12), und das, wie weiter unten vielleicht wahrscheinlich gemacht werden wird, Niemand anders als der an dieser Stelle nur andeutungsweise *ὁ ἄλλος* genannte selbst ist. — Andere haben den *ὁ εἷς* bezeichneten auf Vespasian gedeutet, und wollen Galba, Otho und Vitellius sämmtlich nicht gezählt sein lassen; *ὁ ἄλλος* sei dann Titus, der nach des Johannes' Weissagung auf den Vater noch folgen werde, ehe Nero redivivus zurückkommt. Versetzen wir uns einen Augenblick in die Zeit zwischen dem Tode des Vitellius, April 70, und der Einnahme Jerusalems, Anfang September 70, so finden wir Vespasian noch immer in Alexandria, das Ende des jüdischen Krieges abwartend, und den Titus vor Jerusalem, mit der Belagerung der Stadt auf's Eifrigste beschäftigt. Ist es nun gewiss schon wenig wahrscheinlich, dass Johannes die ganze Regierungszeit des Vitellius nicht mitgezählt habe, der doch ein volles Jahr weniger zehn Tage zu Rom anerkannter Imperator war, Dio 65, 22, und den der Gegenkaiser Vespasian in nächster Vergangenheit erst mit Krieg und Hungersnoth zu bekämpfen gehabt hatte, so ist noch weniger wahrscheinlich, dass der Apokalyptiker, der den Fall Jerusalems bereits als bevorstehend vorauszusehen glaubte (11, 1 sqq.), den Anbeginn der Parusie (*ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*) erst erwartet, wenn Vespasian gestorben und nach ihm, wenn auch nur auf kurze Zeit, sogar noch dessen junger Sohn Titus regiert haben würde. Dazu kommt noch die Rücksicht auf die Erklärung des *ἄλλο θηρίον*, die weiter unten versucht werden wird.

Da Galba nur so kurze Zeit regierte, und so bald zwei Gegenkaiser gegen ihn auftraten, von denen der eine, Vitellius, sich später als den allein siegreichen erwies, so konnte Johannes, um

die mysteriöse Siebenzahl festhalten zu können, ganz einfach Galba und Otho nicht in der Reihe der legitimen Cäsaren aufführen, wohl aber dann, wenn er wollte, als den sechsten den Vitellius zählen, der ὁ εἷς sein würde, und als den siebenten dessen Gegenkaiser Vespasian, der ὁ ἄλλος sein würde. Ὁ εἷς = Vitellius, ist der in der Regierungsstadt noch anerkannte Römische Imperator, wenn auch sein Thron schon dem Untergange geweiht ist; Vespasian, der „andere“ Imperator des Orients, ist noch nicht in die Residenzstadt eingedrungen und hat den Vitellius bislang noch nicht gestürzt; dies wird jedoch demnächst geschehen, und er dann selbst anerkannter Imperator sein, — freilich nur auf kurze Zeit, denn nunmehr kommt Nero zurück, und die apokalyptische Zeit nimmt damit ihren Anfang [1]).

Da ja der ganze Zeitraum vom Juni 68 bis September 70 für die Zeitbestimmung der Apokalypse zunächst freigegeben ist, so wäre allerdings der Herbst des Jahres 69 von vornherein innerhalb dieses Zeitraumes mit Rücksicht auf Apoc. 17 wohl die dem Vorstellungskreis des Apokalyptikers am meisten entsprechende historische Situation. Vitellius hat zwar in Rom die Regierung noch in Händen, aber sein Heer ist bereits bei Cremona geschlagen, und seine Tage werden bald zu Ende sein, wenn erst Vespasian selbst nach Italien kommt. Dieser, der Gegenkaiser, ὁ ἄλλος, ist noch im Orient (in Alexandria), wird aber demnächst nach Rom übersiedeln; bereits hat derselbe, von dem Antichristen Nero abgesandt, die Einnahme des heiligen Landes und die Bedrängniss der Heiligen fast ganz vollbracht, die nach B. Daniel der Ankunft des Messias vorausgehen muss; der Fall Jerusalems steht demnächst bevor, und wenn er eingetreten, muss der Messias erscheinen (Jos. b. j. VI, 5, 4); bis dahin

1) Die Deutung des ὁ ἄλλος auf Vespasian wäre nicht neu; Schneckenburger l. l. p. 12 schreibt: scriptus est hic liber post mortem Neronis sub Galba, cui successurum fore Vespasianum sumebat, quem deinde Nero iterum excepturus sit; er weist für seine Erklärung auf Sueton Tit. 7 hin: propalam alium Neronem et opinabantur et praedicabant, sc. Titum, und glaubt, was immerhin möglich, dass hier directer Einfluss der Apokalypse vorliege.

wird Vespasian auch in Italien sein, und Vitellius Regierung ist dann zu Ende; Rom, Asien und Achaja weiss ja, dass Nero jetzt zurückkommt; seine Todeswunde heilt, dass alle Welt sich wundert und anbetet den Satan, der dem Thiere die Macht gab, anbetet das Thier selbst und ihm schmeichelt (Apoc. 13, 3. 4).

Für den Herbst des Jahres 69 als Abfassungszeit der Offenbarung Johannis scheint nun aber noch bestimmter die Beschreibung des ἄλλο ϑηρίον 13, 11 sqq. zu sprechen, dessen historische Deutung hier zum ersten Male versucht werden mag. Es ist, wie bekannt, eine der Johanneischen Apokalypse ganz eigenthümliche Persönlichkeit.

Das „andere Thier", das der Helfershelfer Neros ist, sah der Apokalyptiker „aus dem Lande" selbst sich erheben (ib. v. 13 sqq.); es hat der Hörner zwei, wie das Lamm, und redet wie der Römische Drachentyrann; es breitet die Macht Neros vor diesem aus, und zwingt das Land und seine Bewohner, dass sie huldigen dem ersten Thiere, dessen Todeswunde heilte. Und es thut grosse Zeichen, damit es auch Feuer vom Himmel herabkommen lasse auf die Erde vor den Augen der Menschen (was vordem allein auf dem Berge Karmel Elias vermocht hat). Und er verführt die Einwohner des Landes um der Zeichen willen, die er vollbringen konnte vor dem Thiere her, und redet zu den Bewohnern des Landes, dass sie ein Bildniss errichten dem Thiere, das die Schwertwunde hat und wiederauflebte; v. 15: „und es ward ihm verliehen Geist zu geben dem Bilde des Thieres, dass auch das Bild des Thieres redet und bewirkt, dass alle, welche dem Thierbild nicht huldigen, umkommen". Und Alle, Grosse und Kleine, Reiche und Arme, Freie und Knechte behandelt er ohne Unterschied als Neros Soldaten und Sklaven, die sich dessen Zeichen aufdrücken auf die rechte Hand oder auf das Antlitz, und lässt Keinen etwas kaufen und verkaufen, der nicht zu Neros Partei gehört, als Zeichen den Namen des Thieres trägt oder die Zahl seines Namens. — Soweit die apokalyptische Beschreibung.

Auf wen sollte der Apokalyptiker mit dieser Schilderung seines ἄλλο ϑηρίον wohl hingedeutet haben, wenigstens für den,

der Ohren hat zu hören (v. 9) und Weisheit zu erkennen versteht (v. 18.)? Sollte das ἄλλο ϑηρίον etwa jener ὁ ἄλλος sein, Neros Helfershelfer, Vespasian?

In Bezug auf das ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς v. 11 (Gegensatz ist 13, 1 ἐκ τῆς ϑαλάσσης = von Italien her) hat bereits Ewald in seinem Commentar (Leipzig 1828) S. 232, wie es scheint, mit Recht bemerkt: quod *e terra* accedere fingitur pseudopropheta (vgl. 16, 13; 19, 20; 20, 20), pseudoprophetam in ipso Asiae continente prodiisse monstrat (Vespasian war ja im Orient selbst zum Kaiser ausgerufen); incolas enim regionum vati propiorum Neronem adventantem nondum vidisse sed pseudoprophetis tamen inter ipsos ortis (die Apokalypse redet jedoch überall nur von Einem Pseudopropheten) territos turbatosque fuisse, totus elocutionis color docet; vgl. S. 231: revera tum temporis terras vati cognitas pseudopropheta quis turbasse videtur, certe id non extra fidem est. H. Dr. Volkmar hat τὴν γῆν bestimmter auf das „heilige Land" bezogen, cf. Comm z. St., was auf den Kaiser Vespasian, der nach Jos. b. j. VI, 5, 4, Suet. Vesp. 4 „de Judaea profectus" war, noch specieller zutreffen würde. Die zwei Hörner des Vespasian sind seine zwei Söhne Titus und Domitian, von denen der erste die fatale Belagerung Jerusalems leitete, während der zweite in Rom als das Haupt der Partei Vespasians in Italien erscheinen musste. Das folgende ἐλάλει ὡς δράκων = Landsmann des Nero, erklärt sich von selbst und v. 12 aus dem bereits oben kurz erzählten jüdischen Kriege Vespasians. Die grossen Zeichen v. 13 beziehen sich offenbar auf die zum Theil pseudomessianischen Wunder Suet. V. 7 und Dio 66, 8, cf. oben; das pseudo-prophetische Vermögen des Herabsteigenlassens des Feuers vom Himmel (ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν etc.) steht gewiss in Beziehung zu jenem Orakelspruch von dem Karmelberge, der dem Vespasian geweissagt, er vermöge Alles zu vollbringen, was er wolle, auch das Grösste; also vor Allem das, was für den Berg Karmel und seinen Heiligen das Charakteristische war, das Herabfahrenlassen von Feuer aus dem Himmel. In Vers 15 würden sich die Worte λέγων

τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρας καὶ ἔζησεν leicht historisch damit deuten lassen, dass Vespasian in den unterworfenen Städten Judaeas hier und da wohl als Zeichen der Römischen Oberherrschaft Statuen des regierenden Kaisers, also im Anfange die Neros, errichtet wissen wollte, was für die Juden stets ein so grosser Gräuel war, Jos. Ant. XVIII, 8, 1, und möglich wäre, dass das Reden einer solchen Statue v. 15 wirklich einem damaligen Wundergerücht entnommen ist; möglich ist jedoch auch, dass die Belebung der Statue rein apokalyptisch ist und auf die Zeit zu beziehen, wo Nero zurückgekehrt ist; cf. ähnlich über Simon magus Clem. hom. 2, 34, recogn. 3, 47: ego statuas moveri feci, animari exanima, cf. Lact. II, 7; und von Nero: et eriget suum simulacrum ante faciem suam in omnibus urbibus Asc. Jes. IV, 11.

Vers 16 lautet: *καὶ ποιεῖ πάντας τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν.* Was ist die *σοφία* dieser Worte? Nach 19, 18—20 gehören die *ἐλεύθεροί τε καὶ δοῦλοι καὶ μικροὶ καὶ μεγάλοι* zu dem antichristlichen Heere, an dessen Spitze nach v. 20 sq. das Thier Nero und dessen Helfershelfer, der Pseudoprophet, stehen, und unter diesen dann weitere Fürsten und Chiliarchen (v. 18); es ist das Heer, das mit dem Messias und dessen Heere dereinst den letzten, entscheidenden Kampf kämpfen soll (v. 19). Nun berichtet der Epitomator über das Kriegswesen der ersten Kaiserzeit (cf. I, 8 fin.), Vegetius, de re militari II, 5: victuris in cute punctis milites scripti et matriculis inscripti jurare solent, cf. I, 8, und Aëtius schreibt VIII, 12: *στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα, οἷά ἐστι τῶν στρατευομένων ἐν ταῖς χερσί.* Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass mit *δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς* der Apokalyptiker die Eidesleistung andeuten und umschreiben will, welche die Soldaten des antichristlichen Heeres ihrem Befehlshaber abzulegen haben.

Was nämlich oben bereits mitgetheilt ist, dass Anfangs Juli 69 zunächst in Aegypten nicht nur die Soldaten, sondern auch die Bevölkerung das sacramentum, den Soldateneid, schwören musste, und dass ante idus Julias Syria omnis in eodem sacramento fuit, und quidquid provinciarum adluitur mari Asia atque Achaja tenus, quantumque introrsus in Pontum et Armenios patescit, juravere, Tac. hist. 2, 81, — das Alles war damals etwas ganz Neues und ganz Ungewöhnliches. Hielt man überhaupt schon *τὸν στρατιωτικὸν ὅρκον* für *τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς σεμνὸν μυστήριον*, Herodian VIII, 7, 8, was für ein *μυστήριον* musste es für den Apokalyptiker sein, dass jetzt die Civilbevölkerung ebenfalls dem antichristlichen Soldatenkaiser das sacramentum hatte ablegen müssen! Nun aber gar, wenn Vespasian etwa, wie nach v. 12—16 wahrscheinlich ist, alle Welt „per genium Neronis Caesaris" vor dessen Statue schwören liess, und Alle, welche also nicht schwören wollten, auf's strengste bestrafte! Josephus berichtet, dass zuerst der Präfekt von Aegypten, Tiberius Alexander, Legionen und Bevölkerung in Eid genommen (letztere wohl nur behufs Parteinahme für den Gegenkaiser): *προθύμως τά τε τάγματα καὶ τὸ πλῆθος εἰς αὐτὸν ὥρκωσεν*, — aber zu Berytus überbrachte auch Mucianus dem neuen Kaiser *τὸ πρόθυμον τῶν δήμων καὶ τοὺς κατὰ πόλιν ὅρκους* aus seiner Provinz Syrien; also Stadt für Stadt auch in der Provinz Syrien hatte dem Soldatenkaiser schwören müssen; und die vielen Gesandtschaften, die zu Berytus sich ebenfalls eingefunden, überbrachten, wie zu vermuthen steht, wohl ganz das Nämliche auch aus ihrer eigenen Heimath, vgl. Jos. b. j. IV, 10, 6. Der ernstgläubige Apokalyptiker, der in dem neuen Gegenkaiser immer noch den Abgesandten des Nero sah, seinen Helfershelfer und Vorläufer bei dem Antichristenthum, merkte auch bei diesem Eide den Zusammenhang mit den antichristlichen Gräueln gar wohl. Mit dem aussergewöhnlichen sacramentum sammelt sich das Antichristenthum das letzte, aber grösste Heer zusammen, das mit dem messianischen demnächst kämpfen soll (vgl. das folgende Kapitel der Apokalypse); denn die jetzt schwören, werden die Truppen des Antichristen sein, — der Apostel glaubt sie auch

als seine Sklaven bezeichnen zu können (*ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν*), weil sie dem Thiere sich ganz ebenso willenlos und mit Freuden unterworfen haben, wie die Frommen dem heiligen Gotte Jahveh (cf. 7, 3 sqq.). So verkündet nun den Seinen der Seher als Engelswort, nie zu huldigen dem Thiere und seinem Bilde, noch auch sein Zeichen auf sich zu nehmen, — das ist wohl: nie bei seinem genius und vor seiner Statue das sacramentum zu schwören; denn wer dies thut, ist für alle Ewigkeit dem Feuer und dem Schwefel verfallen; darin soll eben die Ausdauer der Heiligen bestehen und die Aller, welche die Gebote Gottes bewahren und den Glauben von Jesus; — denn wer drob auch stirbt jetzt, selig er von nun an, denn er stirbt in dem Herrn und ruht aus, und seine Werke folgen ihm nach (14, 9—13).

Vers 17 lautet: *καὶ ἵνα μή τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι, εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.* Nur die, welche zur antichristlichen Partei Vespasians gehören, können kaufen und verkaufen, — verkaufen natürlich nur unter sich selbst, denn alle Anderen können ja eben nicht kaufen. Wer denkt hier nicht an das strenge Ausfuhrverbot Vespasians, mit dem er die Gegenpartei in Italien zur Unterwerfung zu bringen versuchte, und das wohl auch für alle Provinzen galt, die sich ihm anschlossen und schwuren, und nur vorzugsweise für die wichtigste, Aegypten.

Mit dem Handelsverbot ist aber jetzt der Apokalyptiker in seiner Beschreibung des *ἄλλο θηρίον* zu Ende; er kennt nur noch den Untergang des Thieres in apokalyptischer Zeit, sein Hinunterstossen in den Orcus, wo auch der Satan und der Antichrist selbst sein werden; ein Zeichen, dass das Ausfuhrverbot das letzte Wichtige ist, das der Seher an seinem Thiere erlebt hatte, als er sein Offenbarungsbuch schrieb. —

Die Zukunft gestaltete sich, wie wir wissen, nicht so, wie sie der Apostel mit patriotischer Hoffnung geweissagt hatte.

Vespasian blieb in Alexandria bis in den Sommer des Jahres 70; er wollte, wie es scheint, den Verlauf der Belagerung Jerusalems abwarten, und erst als der Fall der Stadt als sicher

in Kürze bevorstand, schiffte er sich nach Italien ein, wo Vitellius schon längst ein schmähliches Ende gefunden.

Anfang September war die Belagerung Jerusalems zu Ende, und das schreckliche Unglück der Einwohner lag offen zu Tage. Vergebens hatte man bis zu dem letzten Augenblicke die Ankunft des messianischen Königs erwartet; vergeblich hatten Propheten und Pseudopropheten das Volk mit Hinweis auf diese hingehalten, Jos. b. j. VI, 5, 2; vgl. ib. 4: *τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν,* — Tac. h. 5, 13: pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore ut valesceret oriens, profectique Judaea rerum potirentur, — vergeblich hatte man mit der grössten Bestimmtheit die Vorzeichen eintreten lassen, die dem letzten Ende des Unglücks vorausgehen sollten, — vgl. besonders Jos. ib. 3: *μιᾷ καὶ εἰκάδι Ἀρτεμισίου μηνὸς φάσμα τι δαιμόνιον ὤφθη μεῖζον πίστεως. Τερατεία δ᾽ ἂν ἔδοξεν, οἶμαι, τὸ ῥηθησόμενον, εἰ μὴ καὶ παρὰ τοῖς θεασαμένοις ἱστόρητο, καὶ τὰ ἐπακολουθήσαντα πάθη τῶν σημείων ἄξια. Πρὸ γὰρ ἡλίου δύσεως ὤφθη μετέωρα περὶ πᾶσαν τὴν χώραν, ἅρματα καὶ φάραγγες ἔνοπλοι διᾴττουσαι τῶν νεφῶν καὶ κυκλούμεναι τὰς πόλεις,* — vgl. Tac. a. a. O. visae per coelum concurrere acies etc., offenbar nach Sibyll. III, 804 sq.:

> *Ἐν νεφέλῃ δ᾽ ὄψεσθε μάχην πεζῶν τε καὶ ἱππέων,*
> *Οἷα κυνηγεσίην θηρῶν ὁμίχλῃσιν ὁμοίην.*
> *Τοῦτο τέλος πολέμοιο τελεῖ θεὸς οὐρανὸν οἰκῶν,* —

und die Priester erzählten, als sie zur Nachtzeit einst in das Innere des Tempels gekommen, hätten sie zuerst Bewegung und Geräusch wahrgenommen, dann aber eine laute Stimme: *μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν*, Jos. a. a. O.; cf. Tibull II, 5, 73 sq. (der die Sibyllen reden lässt):

> Atque tubas atque arma ferunt crepitantia coelo
> Audita et lucos praecinuisse fugam, —

nach Tibull freilich ein böses Vorzeichen, das aber die Priester

offenbar *ἔκριναν πρὸς ἡδονὴν . . . μέχρις οὗ τῇ τε ἁλώσει τῆς πατρίδος καὶ τῷ σφῶν αὐτῶν ὀλέθρῳ διηλέγχθησαν τὴν ἄνοιαν* Jos. ib. 4.

Die Stadt war gefallen, und der Tempel verbrannt, aber der Messias trotzdem nicht erschienen.

Titus blieb auch noch nach der Zerstörung der Stadt bis zu dem folgenden Jahre in Judäa; darauf besuchte er Jerusalem noch einmal, zog dann nach Aegypten und kam nach Alexandria. Dort beschloss er nach Italien zu schiffen, und schickte deshalb die zwei Legionen, welche ihn bis nach Alexandria begleitet hatten, in ihre Heimath zurück, die fünfte nach Moesien, die fünfzehnte nach Pannonien. Die gefangenen Anführer der Juden, im Ganzen gegen 700 Mann, die sich durch Körperwuchs auszeichneten, liess er sofort nach Italien transportiren, um sie bei dem Triumphzug mitaufführen zu können. Er selbst schiffte sich ein, und die Fahrt verlief ihm nach Wunsch (*τοῦ πλοῦ δ' αὐτοῦ κατὰ νοῦν ἀνυσθέντος* etc.); er landete in Italien und ward vom Vater und Bruder empfangen; und dem Volke bereitete er eine ganz ausserordentliche Freude, wie Josephus berichtet, als er mit Vater und Bruder zu dritt zusammen erschien: *τῷ δὲ πλήθει τῶν πολιτῶν δαιμόνιόν τινα τὴν χαρὰν παρεῖχε τὸ βλέπειν αὐτοὺς ἤδη τοὺς τρεῖς ἐν ταὐτῷ γεγονότας*, vgl. Jos. b. j. VII, 5, 3. Darauf hielt er mit dem Vater den grossen Triumphzug, bei dem hervorragten, wie Josephus berichtet, die Beutestücke aus dem Jerusalemischen Tempel, der goldene Tisch und der goldene Leuchter und auch das Gesetz der Juden, der Beute letztes (ib. 5).

Zu Alexandria aber kamen auch nach Beendigung des jüdischen Krieges noch zahlreiche Juden um (Jos. VII, 10, 1). Dorthin waren nämlich von den Sicariern aus Jerusalem nicht wenige entkommen, und diese waren nicht zufrieden damit, am Leben geblieben zu sein, sondern versuchten auch hier noch Neuerungen und überredeten, wie berichtet wird, Viele, die Freiheit zu beanspruchen und Gott allein als ihren Herrn anzuerkennen. Es wurden jedoch bald über 600 in Alexandria selbst gefangen genommen, und Andere, welche in das Innere

von Aegypten entflohen, später ebenfalls; und obwohl alle Arten von Marter gegen sie angewandt wurden, um sie zu zwingen, den Kaiser als ihren Herrn zu bekennen, so gab doch Niemand nach, und sie starben Alle frohen Muthes den Martertod. Der Römische Präfekt von Alexandria, Lupus, berichtete rasch über diesen Aufstand an den Kaiser, und jener: *δείσας τῶν Ἰουδαίων τὴν ἀκατάπαυστον ὑφορώμενος νεωτεροποιΐαν, καὶ δείσας μὴ πάλιν εἰς ἓν ἀθρόοι συλλεγῶσι, καί τινας αὐτοῖς συνεπισπάσωνται, προσέταξε τῷ Λούπῳ τὸν ἐν τῇ Ὀνίου καλουμένῃ νεὼν καθελεῖν τῶν Ἰουδαίων· ὁ δὲ ἔστιν ἐν Αἰγύπτῳ·* — man wird hieraus schliessen müssen, dass die Juden, und namentlich die in Aegypten, damals nach Zerstörung des Jerusalemischen Tempels dem zu Leontopolis eine ganz besondere Aufmerksamkeit widmeten, wohl im Anschluss und mit der Hoffnung von Jes. 19, 19. 20: *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ ἐν χώρᾳ Αἰγύπτου καὶ στήλη πρὸς τὸ ὅριον αὐτῆς τῷ κυρίῳ· καὶ ἔσται εἰς σημεῖον εἰς τὸν αἰῶνα κυρίῳ ἐν χώρᾳ Αἰγύπτου· ὅτι κεκράξονται πρὸς τὸν κύριον διὰ τοὺς θλίβοντας αὐτοὺς, καὶ ἀποστελεῖ αὐτοῖς ἄνθρωπον ὃς σώσει αὐτοὺς, κρίνων σώσει αὐτούς* etc. Nach Empfang des kaiserlichen Befehles entfernte Lupus einige Weihgeschenke aus dem Tempel und schloss diesen darauf. Da jedoch die Juden trotzdem nicht aufhörten die Tempelstätte zu besuchen, so nahm, da Lupus bald starb, der Nachfolger des Lupus, Paulinus, alle Weihgeschenke des Tempels hinweg und machte die Stätte so unzugänglich, dass keine Spur von Gottesdienst an derselben zurückblieb. So erzählt Josephus im vorletzten Kapitel seines jüdischen Krieges und nimmt davon weitere Veranlassung, auf die frühere Geschichte des Oniastempels noch nachträglich hier zurückzukommen.

Es sei nun gestattet, in diesen kurz geschilderten geschichtlichen Zusammenhang der Ereignisse nach der Zerstörung Jerusalems das Buch einzufügen, das die Hauptquelle zu sein scheint für Erkenntniss der Vorstellungen vom Römischen Antichristen: nämlich das fünfte Buch der schon mehrfach citirten *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί*.

Ueber die Abfassungszeit des fünften Sibyllinen-Buches wird hier im Allgemeinen auf die Auseinandersetzung von Dr. Hilgenfeld verwiesen werden können, in Z. f. w. Th. 1871, S. 37 sqq. Da die Verse V, 1—51 frühestens unter Hadrian geschrieben sein können, vgl. namentlich Bleek in Schleiermachers etc. theol. Zeitschr. H. 2, S. 174 sqq., der Haupttheil des Buches aber (V, 52—530) in die Zeit bald nach Zerstörung des Tempels zu führen scheint (Ewald, Abh. d. Gött. Ges. d. W. VIII, S. 91 sqq.), so wird D. Hilgenfeld wohl mit Recht nach Ewald Vers 1—51 von dem Folgenden getrennt haben, was von vornherein sehr wenig bedenklich ist, da wir wissen, dass nach dem eigenen Eingeständniss des Sibyllinen-Sammlers die Ordnung der Sammlung das Werk seines eigenen Gutdünkens war (cf. oben S. 60 Anm. 1).

Für V, 52—530 hat D. Hilgenfeld die Abfassungszeit unter Vespasian angesetzt, und mit Anknüpfung hieran möge jetzt versucht werden, den Zeitpunkt unter Vespasian selbst noch näher zu bestimmen [1]).

Zunächst kommen die Verse 397—413 in Betracht, welche von der Zerstörung des zweiten Tempels zu Jerusalem handeln. Der Verfasser schildert, wie tief er Schmerz empfunden:

ἡνίκα δεύτερον εἶδον ἐγὼ ῥιπτούμενον οἶκον
πρηνηδὸν πυρὶ τεγγόμενον διὰ χειρὸς ἀνάγνου,
οἶκον ἀεὶ θάλλοντα, θεοῦ τερήμονα ναόν etc.

Dann heisst es nach einigen Worten über die frühere heilige Gottesverehrung im Tempel Vers 407 weiter:

Νῦν δέ τις ἐξαναβὰς ἀφανὴς βασιλεὺς καὶ ἄναγνος
Ταύτην ἔρριψεν καὶ ἀνοικοδόμητον ἀφῆκεν

1) D. Hilgenfeld will nur v. 255—258 als christliches Einschiebsel ausscheiden:

Εἷς δέ τις ἔσσεται αὖθις ἀπ' αἰθέρος ἔξοχος ἀνήρ,
Ὃς παλάμας ἥπλωσεν ἐπὶ ξύλου πολυκάρπου,
Ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὃς ἠέλιόν ποτε στῆσε,
Φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς, (*Ἰησοῦς* — Josua,)
aber die Worte mit dem Charakter von Apok. 1, 7 werden in dem Buche selbst bestätigt durch v. 413, dessen *ἀνὴρ μακαρίτης* als Messias doch wohl kein anderer sein kann, als der an unserer Stelle bezeichnete *ἔξοχος ἀνήρ, Ἑβραίων ὁ ἄριστος*, Jesus.

Σὺν πλήθει μεγάλῳ καὶ ἀνδράσι κυδαλίμοισιν.
410. *Αὐτὸς δ' ὤλετο χέρσον ἐπ' ἀθανάτην ἐπιβὰς γῆν,*
Κοὐκέτι σῆμα τοιοῦτον ἐπ' ἀνθρώποισι τέτυκτο,
Ὥστε δοκεῖν ἑτέρους μεγάλην πόλιν ἐξαλαπάξαι.
Ἦλθε γὰρ οὐρανίων νώτων ἀνὴρ μακαρίτης (der Messias) etc.

Da das *σῆμα τοιοῦτον* v. 411 und die Schilderung der Parusie v. 413 sqq. apokalyptisch sind, (Titus starb erst nach 10 Jahren, wie es heisst an einem Fieber, in den aquae Sabinae, Suet. Tit. 10, 11; Dio 66, 26,) so befindet sich die Grenze innerhalb dieser Verse zwischen Geschichte und Weissagung, d. i. zwischen Vergangenheit und Zukunft des Verfassers, zwischen Vers 409 und 410. Als nächste Vergangenheit des Schreibers ergibt sich also, dass Titus, der Zerstörer Jerusalems und des Tempels, mit grosser Menge und kampfestüchtigen Soldaten die Stadt (*ταύτην* v. 408 sc. *πόλιν*) niedergeworfen und sie unaufgebaut gelassen hat; dies ist eben erst geschehen — *νῦν* v. 407, cf. *εἶδον ἐγώ* v. 397. Die nächste Zukunft wäre dann die, dass Titus, wenn er das Festland betritt, durch ein ganz ausserordentliches Wunder umkäme, und darauf der Messias erschiene. Das *χέρσον ἐπ' ἀθανάτην ἐπιβὰς γῆν* kann folglich wohl nur der Schluss jener Seereise sein, welche Titus im Jahre 71 mit den heiligsten Tempelschätzen der Juden und mit ihren gefangenen Führern von Alexandria aus nach Italien unternahm. Josephus berichtet von dieser Reise, wie oben bereits bemerkt, dass sie nach Wunsch verlaufen, und Titus wohlbehalten gelandet und auf's ehrenvollste empfangen sei; der Sibyllist aber erblickt in der Fortführung des Raubes von Israels Heiligthümern den Gipfelpunkt alles Unglücks der Nation, er sieht die göttliche Rache und den Messias jetzt nahen, Titus wird umkommen, sobald er an den Continent kommt! denn die messianische Zeit muss jetzt endlich einmal ihren Anfang nehmen.

Hiernach wäre wahrscheinlich, dass der Sibyllist im Jahre 71 schrieb und zwar in der Zeit bald nach Abreise des Titus von Alexandria. (Dass er damals in Aegypten lebte, ist wohl gleich nach dem Exordium seines Buches kaum noch zu bezweifeln, vgl. Ewald a. a. O. S. 91).

Für diese Abfassungszeit scheint aber noch eine zweite Stelle des Buches zu sprechen.

Fast an dem Schlusse des Sibyllinenbuches kommt, man weiss im ersten Augenblick nicht weshalb, noch eine längere Notiz über den Tempel zu Leontopolis vor (V, 491 sqq.). Dass dieser unter dem „grossen heiligen Tempel des wahren Gottes in Aegypten" zu verstehen sei, haben bereits Friedlieb, Ewald, Hilgenfeld übereinstimmend angenommen, wenn derselbe auch nicht, wie der Sibyllist glaubt, von einem ägyptischen Priester, der sich zum wahren Gott bekehrt habe, erbaut ist, sondern von Onias, dem Sohne des Hohenpriesters Simon, der vor Antiochus Epiphanes aus Jerusalem nach Aegypten geflohen war. (Vgl. Josephus, b. j. VII, 10, 2. 3 u. Ant. XIII, 3, 1 sq. der möglicherweise mit seiner eigenen nachträglichen Auseinandersetzung den Irrthum des Sibyllisten bereits berichtigen wollte. Von diesem Tempel schreibt nun der Sibyllist v. 500 sqq.:

Καὶ τότ' ἐν Αἰγύπτῳ ναὸς μέγας ἔσσεται ἁγνὸς,
Κεὶς αὐτὸν θυσίας οἴσει λαὸς θεότευκτος,
Κείνοισι δώσει θεὸς ἀφθίτως βιοτεύειν, —

er kennt also weder eine Zerstörung der Tempelstätte durch Paulinus, noch auch die Schliessung desselben durch Lupus, und knüpft offenbar, wohl im Anschluss an Jesaias 19, messianische Hoffnungen an denselben: unvergängliches Leben (auf Erden) für die, welche dort opfern. Nach der Sibylle geht der Tempel erst in apokalyptischer Zeit zu Grunde (denn später wird nur der in Jerusalem sein, den der Messias neu einrichten wird mit der sichtbaren Schechina des unsichtbaren Gottes, v. 421 sqq.); die Aethiopen, welche von den Triballern herkommen (?), sollen ihn zerstören, werden freilich auch sofort selbst durch Gottes Zorn vernichtet werden mitsammt allen Schlechten und Gesetzeslosen (v. 503—510).

Auch diese Stelle der Sibylle scheint deshalb in die Zeit kurz nach Zerstörung Jerusalems führen zu wollen; vielleicht gehörte der Sibyllist zu denen, welche, nachdem sie den Fall der Stadt und des Tempels selbst miterlebt (*εἶδον ἐγὼ* v. 397), nach Aegypten gezogen waren, und nun von dem Cultus des Tempels

zu Leontopolis ihr messianisches Heil erwarteten; das *Δεῦτε* — *Δεῦτε* v. 492 sq. sollte wohl eine versteckte Einladung auch noch für Andere sein. —

Als der wichtigste Passus in unserm Sibyllinenbuche über den Antichristen, um zu diesem jetzt zurückzukehren, ja vielleicht der wichtigste über denselben auch allgemein gesagt, wird V, 227—245 gelten müssen, und zwar deshalb, weil derselbe von einer mythischen Präexistenz des Antichristen Nero handelt, von der anderswo nichts Bestimmtes überliefert ist.

Vorher geht eine Schilderung der Rückkehr des Nero redivivus v. 214 sqq., der nach Gottes Rathschluss verrichten wird, was keiner von allen Königen vor ihm: drei Häupter (nach Dan. VII, 8. 24) wird er niedermähen (die drei Flavier, die in Italien demnächst nach Titus Landung zusammen sind), und sie den Uebrigen zum Verzehren vorwerfen (wohl nach Apok. 17, 16), so dass diese verzehren müssen *σάρκας γονέων βασιλῆος ἀνάγνου* (der Text ist sehr corrupt); — der *βασιλεὺς ἄναγνος* ist nach v. 407 Titus, von dessen *γονεῖς* die Mutter Flavia Domitia freilich bereits lange todt war, Suet. Vesp. 3; aber diese kann auch unmöglich hier unter den drei Häuptern miteinbegriffen sein, da letztere schon als Erfüllung der Danielschen Weissagung drei F ü r s t e n des letzten Reiches sein müssen (cf. IV Esr. XII, 29 sq., Sib. V, 51, VIII, 65, III, 52, Mos. proph. p. VIII, 30, Epist. Barnab. IV); es ist deshalb entweder *γονέων* ein ungenauer Ausdruck des Sibyllisten, da Vater und Bruder zu bezeichnen waren, oder es liegt auch in diesem Verse ein Fehler des Textes vor, und ist vielleicht *γενεᾶς* zu lesen, = gens Flavia, wie v. 457.

Darauf folgt v. 227—245 eine Anrede des Nero mit mythologischen Beziehungen aus der Vergangenheit und mit apokalyptischen Drohungen für die Zukunft: er sei der Anfang alles Unheils für die Menschen gewesen und werde auch das letzte grosse Ende desselben sein; durch ihn sei die Schöpfung beschädigt worden, durch ihn gestürzt habe ein König sein verehrungswürdiges Leben verloren; er habe Alles mit Schlechtem gemischt, alles Schlechte herabgewälzt, durch ihn seien die guten

Zeiten der Welt (*κόσμοιο καλαὶ πτύχες*) verändert worden.... er sei der Urheber der grössten Schlechtigkeiten, werde aber auch an dem verhängnissvollen Tage schwer büssen müssen, er, des Unheils Anfang und Ende, bei der Beschädigung der Schöpfung und bei ihrer messianischen Wiederherstellung; bittere, übelklingende Weissagung gibt die Sibylle ihm, dem Unglück für die Menschen.

Hierauf fährt die Sibylle fort v. 247 sqq.: Aber wenn Persien dann frei wird vom Krieg, von der Pest und der Klage, dann wird an jenem Tage (*ἤματι κείνῳ* v. 247 = *ἤματι κείνῳ* v. 242 = der Tag, wo der Antichrist bestraft wird) auch der seligen, himmlischen Juden göttlich Geschlecht zu Frieden kommen und zu der verheissenen Glückseligkeit: von dem Aether wird der treffliche Mann wieder erscheinen, der einst an dem fruchtreichen Holze seine Hand ausstreckte etc. etc., und dann hat alle Klage ein Ende.

Für die Interpretation der fraglichen Stelle weist also der Sibyllist selbst nach Persien hin, dessen Antichrist erst beseitigt sein muss, ehe das glückliche, goldene Zeitalter zurückkehren kann. Es ist aus dem kurz mitgetheilten Inhalt bereits ersichtlich, dass hier kein Andrer gemeint sein kann, als der Azhidahaka des Avesta, der Azdahah der Späteren, jener furchtbare Schlangentyrann, der Yima's goldenem Zeitalter das schreckliche Ende setzte, diesen selbst vertrieb und später zersägte[1]), und der, obwohl hernach besiegt und verwundet, doch fortlebt und dereinst wiederkehren wird, wenn die goldene Zeit wiederhergestellt werden soll, zur letzten aber schwersten Plage für die Menschen. Vgl. über ihn Windischmann, Zor. Studien S. 33 sqq., die Monographie bei Firdusi, ed. Mohl, B. I, Bundehesh ed. Justi p. 69, 19 sqq., Avesta yt. 15, 19 sqq., 5, 29 sqq., 19, 45 sqq., Spiegel, tradit. Schr. d. P., B. II, S. 128—135,

---

1) Vgl. v. 232: *Ἐν σοί τις βασιλεὺς σεμνὸν βίον ὤλεσε ῥιφείς.* Alexandre u. Friedlieb fassen durch das Vorhergehende verleitet auch diesen Vers noch als Frage, während er offenbar mit dem folgenden *καὶ διὰ σοῦ* zu verbinden ist. Yima, der König des Paradieses, führt im Avesta den Beinamen „aurvanh“ = der „Verehrungswürdige,“ *σεμνός.*

Avesta I, S. 34. Der Sibyllist beginnt seine Verwünschung mit der Anrede Ἄστατε und bringt auch v. 235 offenbar etwas gesucht wieder ein ἄστατα an:

Εἰς ἔριν ἡμετέρην τυχὸν ἄστατα ταῦτα προβάλλου;

möglich ist, dass er in Ermangelung ähnlicherer Worte mit ἄστατε und ἄστατα auf bactr. azhidahaka, arm. ashdahak, huzv. ajdahak, parsi azh-i-dahâk (np. azdahâ) hat anspielen wollen.

Am interessantesten sind aber doch nun die Verse 236 sqq.:

Πῶς δὲ λέγεις Πείσω σε, καὶ εἴ τί σε μέμφομαι αὐδῶ[1]*;*
Ἦν ποτ' ἐν ἀνθρώποις λαμπρὸν σέλας ἠελίοιο,
Σπειρομένης ἀκτῖνος ὁμοσπόνδοιο προφητῶν,
Γλῶσσα [μελισταγέουσα?] καλὸν πόμα πᾶσι βροτοῖσι.
Φαίνετο καὶ προὔβαινε, καὶ ἡμέρα πᾶσιν ἔτελλε.
Τοῦδ' ἕνεκα, στενόβουλε, κακῶν ἀρχηγὲ μεγίστων,
Καὶ ῥαμφὴ καὶ πένθος ἐλεύσεται ἤματι κείνῳ,
Ἀρχὴ καὶ καμάτοιο καὶ ἀνθρώποις μέγα τέρμα,
Βλαπτομένης κτίσεως καὶ σωζομένης πάλι μοίρης.

Hier liegt offenbar eine directe Citation des Avesta selbst vor, nämlich von Av. yt. 19, dem Lobgesange des Splendor, in welchem v. 46 sqq. der Streit zwischen Azhidahaka und dem Mithrafeuer über den Splendor magorum indelebilis geschildert wird, und wo es dem Azhidahaka gelingt, das Feuer zu überreden, ihm den Splendor zu überlassen[2]. Der Gedankengang des Sibyllisten

---

1) Codd.: . . *πεισον με και ει τι σε μεμφομαι αυδω*, Alex. (1841) u. Friedl. *πεισω σε* etc., Alex. (1869) *πείσω σε καὶ εἴ τι [με] μέμφ[εαι] αὖδα.*

2) Yt. 19, 45 sqq. ist die Hauptstelle über Azhidahaka in den uns erhaltenen Avestafragmenten. F. Justi hat, wie es scheint, den Eingang derselben zuerst enträthselt Gött. Gel. A. 1863, S. 1895 sqq. Meist im Anschluss an ihn dürfte sie vielleicht lateinisch so zu übersetzen sein: Praevalidum regium (majestatis) Splendorem a Mazda creatum celebramus . . . . . . propter quem pugnabant Sanctus spiritus et Malus; propter hunc indelebilem deinde jacula sua jecit celerrima uterque; Sanctus spiritus jecit jaculum et Bonus spiritus et Puritas optima et Ignis Ahuramazdae filius. Deinde (victor) progrediens lucebat (= *φαίνετο καὶ προὔβαινε* v. 240) Ignis Ahuramazdae sic cogitans: hunc splendorem indelebilem amplius tenebo. At post eum procurrit Azhidahaka triceps mala lege instructus, ejus extinctionem intendens: „hîc eum communica, Ignis Ahuramazdae!

scheint von v. 235 an zu sein: Beabsichtigst du durch deine verwegenen Anschläge auch unter uns Zwietracht zu säen, damit du

---

si hunc indelebilem retineas, non amplius te postea venire sinam ad collustrandam terram ab Ahura creatam in salutem puritatis creaturarum." Tum Ignis manum dimisit ex vitae amore, cum Azhidahaka exterrens extitisset. — Deinde procurrit Azhidahaka triceps mala lege instructus, sic cogitans: hunc Splendorem indelebilem amplius tenebo. At post eum luxit Ignis Ahuramazdae sic verbis locutus: „hîc eum communica, Azhidahaka triceps; si hunc indelebilem retineas, tibi in obscoenis procrescam, in ore prolucebo, non venire te sinam ad procursum supra terram ab Ahura creatam in mortem puritatis creaturarum. Tum Azhidahaka manum dimisit ex vitae amore, cum Ignis exterrens extitisset.

Der Streit, von dem der vorliegende, übrigens sehr schwierige Passus des Avesta handelt, wird um den „unvertilgbaren Majestätsglanz" geführt, = qarenô aqaretem, wie er ausdrücklich mehrfach bezeichnet wird, cf. v. 46, 47, 48, 50, 51, 53 ed. Westerg., der in v. 53 den érânischen Feuerpriestern zugeschrieben wird. Nach altérânischer Vorstellung gibt es einen besonderen, höheren Lichtglanz, dessen Platz am Himmel ist in der Nähe des Mithra, des Herrscherwagens und des Siegesgottes Verethraghna (yt. 10, 67); wem von diesem Lichtglanze mitgetheilt wird, der erhält dadurch die höhere, göttliche Kraft, über Andere zu regieren. Nicht nur die Götter haben von diesem Lichtglanze erhalten (yt. 19, 10. 15. 22 sqq.), insonderheit Ahura zur Herrschaft über die anderen Götter, und Mithra zur Herrschaft über die Länder, sondern auch jeder rechtmässige König von Érân, sowie das Land Érân selbst resp. seine Bevölkerung, als die, welche zur Herrschaft über alle anderen Völker der Erde bestimmt ist. Vgl. כבוד ישראל Jes. 5, 13, כבוד אשור Jes. 8, 7, und Spiegel in Kuhn's Beitr. V, 388 sqq. Ausser den érânischen Königen trug auch jeder Feuerpriester des Landes den Glanz, d. i. jeder Priester aus dem Geschlechte der Magier; und dieser Glanz, der den Magiern gehörte, trug den Namen qarenô aqaretem, splendor indelebilis.

Wenn nun über diesen unvertilgbaren Magierglanz (cf. Sibyll. V, 237 sq.) in Érân nach Yima's Sturze einst Streit gewesen sein soll mit dem auswärtigen Drachentyrann Azhidahaka, und Streit selbst zwischen den guten Göttern und den bösen, so scheint damit ein Kampf um den Feuercultus überhaupt angedeutet zu sein, dessen Charakteristicum doch eben jener splendor indelebilis war. Die Avestastelle scheint sagen zu wollen, dass jener Feuercult einst von dem aus-

Gewinn aus derselben ziehest, wie vordem aus der Zwietracht der Érânier (nach Yima's Sturze, cf. Firdusi a. a. O. S. 64)? Hoffst du auch uns durch Ueberredungskünste dahin bringen zu können, dass wir dir nachgeben und uns dir anschliessen? Wir wissen, wer du bist, und kennen deine ruchlosen Absichten; Beispiel ist uns deine Ueberlistung, durch welche du den heiligen Prophetenglanz in deine Hände erhieltest etc. Aber die Strafe auch ob dieses Vergehens wird dir nicht ausbleiben, wenn die letzte Zeit kommt, und erst der Messias zurückgekehrt sein wird.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass die hier vorliegende Identificirung des Römischen Antichristen mit dem magischen Azhidahaka eine blosse Conjectur des Sibyllisten gewesen; viel mehr wahrscheinlich ist das, dass der Sibyllist mit seinen Worten nur die allgemeine Ansicht seiner Zeit wiedergab, die hiernach ihre Vorstellung vom Römischen Antichristen in bewusstem Anschluss an die durch Wort und Schrift (cf. auch Clem. Recogn. IV, 27) weit verbreitete magische Messianologie sich ausgebildet zu haben scheint [1]).

---

wärtigen Azhidahaka unterdrückt war, der selbst „das schlechte Gesetz hat“ (zd.: duzhdaênô), dass aber schliesslich doch das Feuer, d. i. der Feuercult den Sieg davongetragen. — Nach diesem Siege konnte der Priesterglanz wieder den Einzelnen mitgetheilt werden v. 53; und wenn Einer diesen Lichtglanz jetzt mitgetheilt erhält — wird weiter gelehrt — dann hat er auch den Siegesgott selbst zur Seite (gerade wie ihn der Splendor am Himmel zur Seite hat), und dann — caedet adjuncta Victoria daemonum exercitus atroces, caedet adjuncta Victoria omnes vexatores v. 54.

Azhidahaka war später von dem Helden Thraêtaona geschlagen worden (yt. 19, 92) und dem Anblick der Menschen entrückt; er lebte aber fort noch im Demavend (vgl. noch bei Yaqut, lex. geogr. ed. Wüstenf., II, S. 545 sq.), und sollte dereinst auch wiederkommen zur letzten Zeit, zur letzten, aber schwersten Plage für die Menschen; dann aber endgültig von dem ebenfalls wiedererstandenen Helden Kereçaçpa besiegt und getödtet werden. Und darauf steht kein Hinderniss der Wiederherstellung des paradiesischen Zeitalters mehr im Wege, da derjenige für immer beseitigt ist, welcher vordem der alten Herrlichkeit das jähe und furchtbare Ende bereitet hatte.

1) Ueber die magische Messianologie ausführlicher zu handeln, möge einer anderen Stelle vorbehalten sein.

Schliesslich wird die antichristliche Persönlichkeit des Nero redivivus selbst hier noch kurz geschildert werden dürfen, und es sei gestattet, auch einige Stellen aus den übrigen Sibyllenbüchern zu verwerthen, namentlich aus dem vierten, das in die Zeit unmittelbar nach Ausbruch des Vesuves im Jahre 79 n. Chr. fällt. (Vergl. v. 130—139.)

Nero, bei dessen Nacken sich einst Schlangenhäute fanden, welche er lange sorgsam in einer goldenen armilla mit sich herumführte und später im Unglück schwer vermisste, heisst Sib. V, 29, XI, 81 direct δεινὸς ὄφις (= „azhi-dahaka"); er ist der Tyrann, der obwohl zu Tode verwundet, dennoch nicht todt ist, sondern fortlebt und wiederkommen wird, wenn das messianische Zeitalter beginnen soll.

. . ἔσται καὶ ἄϊστος ὁ λοίγιος· εἶτ' ἀνακάμψει
Ἰσάζων θεῷ αὐτόν· ἐλέγξει δ' οὔ μιν ἐόντα Sib. V, 33 sq.

Seinen Sitz hat er als Antichrist zu Babylon (wie der alte Azhidahaka), von dort bricht er zum letzten grossen Weltkriege auf:

V, 142 sq. Φεύξεται ἐκ Βαβυλῶνος ἄναξ φοβερὸς καὶ ἀναιδής,
Ὃν πάντες στυγέουσι βροτοὶ καὶ πάντες ἄριστοι.

Mit göttlicher Macht wird er ausgerüstet sein (ἰσόθεος φώς), so dass Manche ihn für einen Sohn des Zeus und der Here halten, V, 138 sq.; er wird zu den Medern und zu den persischen Fürsten kommen, die er zuerst (vor Alters) begehrte, und denen er Ruhm verlieh:

v. 146. ἥξει δ' εἰς Μήδους καὶ Περσῶν πρὸς βασιλῆας
πρώτους οὓς ἐπόθησε καὶ οἷς κλέος ἐγκατέθηκε,
φωλεύων μετὰ τῶνδε κακῶν εἰς ἔθνος ἀηδές.

Mit erhobener Lanze wird er in Begleitung von vielen Myriaden den Euphrat überschreiten, IV, 138 sq.; wenn er erscheint, wird die ganze Schöpfung erschüttert sein, V, 151. Aegypten, Libyen werden zu Grunde gehen, v. 178 sqq., 196 sqq., die Inder werden die Aethioper vertreiben v. 193 sq.; er wird an den Isthmus kommen und die Gegend von Korinth verwüsten, 213—218; er wird überhaupt solches vollbringen, was keiner vor ihm gethan hat.

Sib. VIII, 88 sq. heisst es von ihm:

Πυρφόρος ὥστε δράκων ὁπόταν ἐπὶ κύμασιν ἔλθῃ,
Γαστέρι πλῆθος ἔχων καὶ θρέψῃ σοῖο τὰ τέκνα, —

es scheint hiernach auch der Zug des Menschenverzehrens vom alten Azhidahaka auf Nero übertragen zu sein, denn der Drachentyrann, aus dessen beiden Schultern in Folge eines Kusses des Teufels zwei schwarze Schlangen hervorgewachsen, (daher er triceps ist,) verzehrt bei Firdusi täglich zwei vornehme junge Perser. Drei Römische Fürsten wird Nero auf Einmal stürzen, v. 221 sqq., sogar mit Galliern und Britten wird er Krieg führen. Später aber wird er mit leichtem Sprung aus dem Occident in den Orient zurückkehren und alles Land verwüsten; er wird so Viele tödten, dass nur ein Drittel der Menschen übrig bleibt, v. 101 sqq. Die, welche sich ihm anschliessen, werden ihn anbeten und sagen: wer ist ähnlich dem Thiere, wer vermag zu streiten mit ihm etc. Apok. 13, 3. 4.

Aber wenn dann seine Macht den Höhepunkt erreicht hat, wird er in die Stadt der Seligen eindringen und das Heiligthum von Jerusalem (in dem die Juden für ihr Didrachmion nach d. J. 70 den Gottesdienst abhielten,) in Besitz nehmen, V, 105 sq., 149 sq.; dort wird er den Mund zur Gotteslästerung öffnen und sich selbst zum Gott erklären, Apok. 13, 6; Sib. V, 34; Asc. Jes. IV, 6; 2 Thess. 2, 4; cf. Dan. XI, 36.

Jetzt aber wird vom Himmel her Gott einen starken König senden, jenen seligen Mann, Sib. V, 413, jenen trefflichen, den besten der Hebräer, Jesus den gekreuzigten, v. 255 sqq., und dieser wird Nero und alle Fürsten seines Heeres und selbst die tapfersten Streiter desselben zu Grunde richten v. 138 sqq. Dann wird Persien frei werden von Krieg, Pestilenz und Jammer, dann auch Judäa des messianischen Heiles theilhaftig werden. Die Ruchlosen wird Gott vernichten; mit dem Blitz wird er alle Frevler zerschmettern, v. 298—304, der Antichrist wird in die Hölle geworfen, und leidet dort Marter bis in alle Ewigkeit. (Apok. 20, 10.) [1])

1) Eine Uebertragung des alt-érânischen Azhidahaka-Mythus auf spätere Zeit hat übrigens, wie es scheint, bereits in der altpersischen Kyrus-Dichtung (vgl. Herod. 1, 95 sqq.) stattgefunden; denn die Geschichte von Kyrus und seinem Gegner „Ἀστυάγης“ = zd. „Azhidahaka“ erscheint selbst bei Herodot noch in einer nach der alten Messianologie ausgeschmückten Gestalt; vergl. auch Mos. Choren. I, 25. 29 u. A.

III.

Die Ignatius-Briefe und ihr neuester Vertheidiger,

von

A. Hilgenfeld.

Die unter dem Namen des Ignatius von Antiochien verfassten Briefe nebst dem zugehörigen Briefe Polykarp's von Smyrna an die Philipper sind seit langer Zeit ein Gegenstand des Streits. Der katholische Theolog verehrt in diesen Briefen ein Hauptzeugniss für die kirchliche Hierarchie und den römischen Primat. Der conservative Protestant pflegt in ihnen ein Hauptzeugniss für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testamentes zu schätzen. Die geschichtliche Kritik, zu welcher auch ich in dem Buche über die apostolischen Väter, 1853, S. 185 f., einen Beitrag gegeben habe, findet in diesen Briefen ein lichtvolles Denkmal des nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts sich gestaltenden Katholicismus.

Theodor Zahn hat nun in einem gelehrten und in dieser Hinsicht anerkennungswerthen Buche: „Ignatius von Antiochien", Gotha 1873, die Aechtheit der sieben Briefe des Ignatius und des einen Briefs des Polykarp, welche um 110 geschrieben seien, vertheidigt. Da werden wir (S. 536) belehrt: „Baur bezeichnet den Tiefpunct in dem Verfall historischer Kritik". Für immer werde es wohl bei dem Urtheile Rothe's verbleiben, dass demjenigen, der den ignatianischen Briefen, sofern er vorurtheilsfrei an sie herantrete, die für ihre Aechtheit bürgende Eigenthümlichkeit nicht abfühle, die Fähigkeit einer sichern Auffassung schriftstellerischer Individualitäten nicht zuzutrauen sei. Auch den Hirten des Hermas wollte Zahn ja in einem eigenen Buche (1868) auffallend hoch, nämlich bis 97—100, hinaufrücken, wogegen ich mit guten Gründen gestritten zu haben meine (Z. f. w. Th. 1869. II. S. 229 f.)

So kann ich auch bei den Ignatiusbriefen meine frühere Ansicht durch Zahn nicht umgestossen finden und zweifle sehr, dass seine Schrift „den Höhepunct in der historischen Kritik“ darstellen wird.

Als die ursprüngliche Gestalt der Ignatiana betrachtet auch Zahn die sieben dem Eusebius bekannten Briefe. Seine Untersuchung über den Fälscher (und Interpolator) S. 116—167, welche den Ursprung der längern Recension mit den hinzugefügten Briefen in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts setzt, verdient sogar alle Anerkennung. Auch gegen die Erörterung über die Ignatiusbriefe bei den Syrern (S. 167—240) habe ich nichts zu erinnern. Um so mehr habe ich zu bemerken gegen Zahn's Vertheidigung der Aechtheit dieser Briefe. Es kommt dabei auf Dreierlei an: 1) Hat der Ignatius dieser Briefe und die Art und Weise seines Martyriums überhaupt geschichtliche Wahrheit? 2) Ist die Verfassung und das Leben der Kirche, wie es in den Briefen erscheint, schon unter K. Trajanus denkbar? 3) Kann die in diesen Briefen bestrittene wie die in ihnen behauptete Lehre schon dem Anfange des zweiten Jahrhunderts zugewiesen werden?

I. Der Ignatius dieser Briefe kann sich uns dadurch von vorn herein nicht empfehlen, dass er sich in allen Briefen *Ἰγνάτιος ὁ καὶ θεοφόρος* überschreibt. Auch wenn man das *ὄνομα θεοπρεπέστατον* Magn. 1 (vgl. Smyrn. 5 *εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ*) nicht auf den „Gottesträger“ beziehen will, muss eine solche Selbstbezeichnung wahrlich befremden. Zahn (S. 71 f.) meint wohl, dass es mit dem Namen nicht so viel auf sich gehabt haben werde. Noch die Kirchenschriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts sollen den Namen deshalb gar nicht erwähnt haben, weil sie in ihm keinen Ehrentitel, sondern einen Namen unbekannten Ursprungs gefunden haben. Allein so haben weder der Fälscher (und Interpolator) noch der Verfasser der Märtyreracten (ms. colb.), welche doch auch Zahn (S. 25 f.), zumal in ihrer ältern Grundlage, noch diesem Zeitraume zuweist, den Namen *θεοφόρος* angesehen, und in der Kirchengeschichte des Sokrates VI, 8 lesen wir die Ueberschrift *Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου*

Etwas mehr, als bei uns Christophorus oder Gottlieb, hat der Name Theophoros bei Ignatius gewiss zu bedeuten, und bei einem „Namen unbekannten Ursprungs" kann sich niemand beruhigen. Liegt nun aber in dieser Selbstbenennung ein ausserordentlich hohes Selbstbewusstsein, so will dazu die auffallend tiefe Selbsterniedrigung unsers Ignatius gar nicht stimmen, vgl. meine apost. VV. S. 221 f. Derselbe Ignatius, welcher als der „Gottesträger" den Gemeinden von Ephesus, Rom, Smyrna und dem Bischofe Polykarp gegenübertritt, welcher über die tiefsten Geheimnisse des Erlösungswerks (Eph. 20), über die himmlischen Dinge (Trall. 5) Aufschlüsse geben zu können meint, welcher zu den Gemeinden im Namen Christi und als Organ des göttlichen Geistes redet (Philad. 5. 7), welcher sich als erlösendes *ἀντίψυχον* für die rechtgläubigen Gemeinden darstellt (Eph. 21, Smyrn. 10, Polyc. 6), — derselbe Ignatius erniedrigt sich den Gemeinden gegenüber als Auswurf (Eph. 8), als den Letzten von allen syrischen Christen (Eph. 21, Trall. 12. 13, Rom. 9, Smyrn. 11), welcher gegen einen Einzelnen von ihnen nicht einmal in Betracht kommen kann (Magn. 12). Haben wir da eine einheitliche, überhaupt eine natürliche, nicht vielmehr eine künstlich gebildete Persönlichkeit vor uns? Mit der blossen Ueberschwenglichkeit der ignatianischen Ausdrucksweise meint Zahn (S. 415 f.) selbst nicht durchzukommen, da er noch die Voraussetzung einer ursprünglichen Feindschaft des Ignatius gegen das Christenthum zu Hülfe nimmt (S. 402 f.). Erst ziemlich spät nach einem sehr unsittlichen Leben scheine Ignatius Glied der antiochenischen Gemeinde geworden zu sein. Daher fünfmal der Gedanke, dass er von den antiochenischen Christen der Geringste, ja nicht werth sei, zu ihnen gezählt zu werden. „Die Ausdrücke für diesen Gedanken sind grösstentheils aus 1 Kor. 15, 8—10, vgl. 7, 25, entlehnt. Aber es ist nicht einzusehen, warum Ignatius nicht auf Grund einer ähnlichen Vergangenheit so geschrieben haben sollte, wie die war, welche den Apostel bestimmte, von sich in seinem Verhältniss zu den andern Aposteln so zu reden". Ein Unterschied lässt sich doch nicht läugnen. Paulus stellt sich wohl im Verhältniss

zu den andern Aposteln einmal unten an; aber erst der Paulus des Ephesierbriefs, gegen dessen Aechtheit denn doch starke Gründe sprechen, bezeichnet sich als den Geringsten von allen Heiligen (3, 8).

Nicht minder bedenklich als die persönliche Haltung ist das Martyrium des Ignatius dieser Briefe. In Antiochien entsteht eine Christenverfolgung, allerdings auf diese Stadt beschränkt, so dass man in die Zeit vor der bekannten Verfügung Trajan's (111 oder bald darauf) versetzt wird. Der Bischof Ignatius wird verurtheilt (Eph. 12, Trall. 13), aber nicht etwa zu einfachem supplicium am Orte, sondern ad bestias, und zwar nicht in Antiochien, sondern in der Welthauptstadt (Eph. 1, Trall. 10, Rom. 4. 5, Smyrn. 4). Wer hat den Ignatius verurtheilt? Zahn (S. 246) sagt: der kaiserliche Statthalter in Antiochien. Derselbe würde aber, ganz abweichend von dem jüngern Plinius, höchst eigenmächtig gehandelt haben, wenn er, ohne den Kaiser zu fragen, den christlichen Bischof Ignatius nicht bloss zum Thierkampfe, sondern gar zum Thierkampfe in Rom verurtheilt hätte. Das römische Recht, wie es Herennius Modestinus, der Schüler des Ulpianus († 228), der Lehrer des Kaisers Maximinus Thrax (235—238), in dem dritten Buche de poenis gefasst hat, verordnet ausdrücklich, Dig. XLVIII, tit. 19, 1, 31: ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet; sed si eius roboris vel artificii sint, ut digne populo Romano exhiberi possint, principem consulere debet, ex provincia autem in provinciam transduci damnatos sine permissione principis non licere, divus [Septimius vel Alexander?] Severus et Antoninus [Pius] rescripserunt. Die Verfügungen der beiden genannten Kaiser bezieht Zahn (S. 65) mit Recht nur auf das ex provincia in provinciam transduci. Dann muss aber schon vor Antoninus (Pius) das Gesetz gegolten haben, dass kein Statthalter ohne kaiserliche Genehmigung ad bestias damnatos nach Rom schicken durfte. Welche Vorstellung müssten wir uns auch von der Herrschaft eines Trajanus machen, wenn seine Statthalter sich so etwas hätten herausnehmen dürfen! Ein Nero verfügte,

ne quis magistratus aut procurator, qui provinciam obtineret, spectaculum gladiatorum aut ferarum aut quod aliud ludicrum ederet (Tacit. Ann. XIII, 31). Ein Trajanus sollte es seinen Statthaltern haben hingehen lassen, ohne weiteres zum Thierkampfe in Rom zu verurtheilen? Oder soll der syrische Statthalter sich von dem Kaiser erst die Genehmigung eingeholt haben? Schon zur Verurtheilung eines christlichen Oberhaupts ad bestias würde Trajanus, wie wir ihn aus dem Bescheide an Plinius (Epist. X, 97) kennen, seine Einwilligung schwerlich gegeben, eher geantwortet haben: hoc nostri seculi non est. Zahn (S. 63 f.) sagt freilich: „So wenig die Rücksicht auf den persönlichen Charakter Trajan's ein Hinderniss tagelanger Folterung und schliesslicher Kreuzigung Simeon's von Jerusalem war [Hegesippus bei Euseb. KG. III, 32, 6], wird der syrische Statthalter ein Bedenken gekannt haben, den Ignatius zum Thierkampf zu verurtheilen, zumal diese Strafe nicht wie Kreuzigung oder Verbrennung (Rein, Criminalrecht der Römer S. 917) für sonderlich hart galt und schon um des grossstädtischen Bedürfnisses willen sehr häufig über jede Art von personae humiles verhängt wurde (vgl. Rein a. a. O. S. 420 f., 537. 914).“ Von der Häufigkeit des damnari ad bestias kann ich bei Rein nichts finden. Derselbe rechnet die Verurtheilung ad bestias vielmehr ausdrücklich zu den allerhärtesten Strafen, neben Kreuzigung und lebendiger Verbrennung, für Mord, Majestätsverbrechen und dergl., a. a. O. 421: „Diese ausserordentlich strengen Strafen wurden seltener verhängt, einfache Hinrichtung war das Gewöhnliche und wurde später das Regelmässige.“ Gegen solche Verurtheilung hätten die römischen Christen freilich wohl an den Kaiser appelliren können, und in dem Briefe des Ignatius an die Römer findet Zahn (S. 247 f.) wirklich die Befürchtung einer derartigen Appellation. Ich meine jedoch, meine frühere Nachweisung (apost. VV. S. 199 f.), dass es sich lediglich um eine intercessio bei Gott durch Gebet handelt, vollständig aufrecht erhalten zu dürfen. Soll doch auch das Aufhören der Verfolgung in Antiochien durch christliche Gebete bewirkt worden sein (Philad. 10,

Smyrn. 11). Man mag sich wenden, wie man will, immer kommt man mit der Verurtheilung des Ignatius zum Thierkampf, und zwar in Rom, auf etwas, was unter Trajanus undenkbar ist.

Wie auffallend ist ferner die Art des Transports! Der verurtheilte Ignatius wird nicht etwa auf dem kürzesten Wege zur See von Antiochien nach Rom geschafft, sondern auf dem Landwege über Kleinasien und Makedonien [1]. Geführt wird Ignatius in Fesseln durch zehn Soldaten, welche durch alle Wohlthaten um so schlimmer werden (Rom. 5). Und doch kann er von Smyrna aus schreiben, dass die Christengemeinden, welche die Reise berührte, ihn wie den Ihrigen aufnahmen, dass selbst die von der Reise nicht berührten Christengemeinden ihm Stadt für Stadt voranzogen (Rom. 9). In Philadelphia, wo auch Zahn (S. 261 f.) den Ignatius gewesen sein lässt, muss man den Gefangenen ganz vergessen, da er förmliche Gemeindeversammlungen um sich hat und ordentliche Disputationen halten kann (Philad. 7. 8). In Smyrna kann er die Gesandtschaften von Ephesus, Magnesia, Tralles und anderen Gemeinden (Magn. 14, Trall. 12) empfangen, noch an ein zweites *βιβλίδιον* für die Ephesier (Eph. 20) denken. Nur bei der merkwürdigen Langsamkeit des Transports ist es denkbar, dass Ignatius von Smyrna aus noch einen Brief nach Rom schickt, wohin ihm syrische Christen schon voraufgegangen waren (Rom. 10). Zu Troas haben ihn Rheos Agathopus aus Syrien und der Diakonus Philo aus Kilikien auf demselben Landwege über Smyrna eingeholt (Philad. 11, Smyrn. 10). Alles dieses stimmt schlecht genug zu einem ad bestias Verurtheilten. Fast scheint es, dass man mit Ignatius nicht bloss für das römische

---

1) Dass er auch nur die kurze Strecke von Seleukia bis zu einem kilikischen oder pamphylischen Hafen zur See gefahren wäre, folgt nicht aus Rom. 5: *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης*. Zahn (S. 253) kann selbst nicht viel sagen gegen Is. Voss, welcher die Worte auf die ganze Reise nach Rom mit den damals noch bevorstehenden Ueberfahrten über das ägäische und das ionische Meer bezog.

Volk, sondern auch für die Provinzen ein spectaculum beabsichtigte, dass man an ihm nicht bloss das populo Romano exhiberi, sondern auch das ex provincia in provinciam transduci darstellen wollte, dieses freilich nicht, wie es an einem so Verurtheilten zu erwarten ist.

Aus dem Briefe Polykarp's an die Philipper erfahren wir weiter, dass Ignatius in Philippi noch mit andern christlichen Gefangenen gewesen war, von den Christen aufgenommen und geleitet ward [1]). In Philippi soll Ignatius auch Briefe geschrieben haben, wenigstens noch einen an Polykarp [2]). Genauere Nachrichten über das Lebensende des Ignatius erwartet Polykarp übrigens erst von den Philippern [3]). Auf den ganzen Brief Polykarp's an die Philipper fällt das rechte Licht erst dadurch, dass er die verlangte Uebersendung von Ignatius-Briefen begleitet [4]), offenbar von unsern (7) Ignatius-Briefen. Zahn

---

1) Polycarp. epist. ad Philipp. c. 1: *συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, δειξαμένοις* (das handschriftliche *δεξαμένοις* will Zahn S. 291 noch festhalten) *τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἁγιοπρεπέσι δεσμοῖς κτλ.* Zu den andern Gefangenen mögen Zosimus und Rufus gehört haben, deren Märtyrertod, wie den des Ignatius, Polykarp, nur ohne bestimmtere Kunde, schon voraussetzt. Ebds. c. 9 werden die philippischen Christen ermahnt, *ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονήν, ἣν καὶ ἴδετε κατ' ὀφθαλμούς, οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, πεπεισμένοι ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον.*

2) Ebdas. c. 13: *ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ πράγματα.* Offenbar ein Glückwunschschreiben an die wieder beruhigte Christengemeinde von Antiochien, wie ich schon in meinen apost. VV. S. 209 f. geurtheilt habe.

3) Ebds. c. 13: et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt (*καὶ περὶ τῶν μετ' αὐτοῦ*), quod certius agnoveritis significate.

4) Ebdas. c. 13: *τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε, αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ.*

(S. 115 f., 293 f.) will ohne Grund den Brief an die Römer ausschliessen, welchen doch Eusebius KG. III, 36, 6—9 an rechter Stelle anführt. Es wird schon die vollständige Siebenzahl der Ignatius-Briefe sein, deren Einleitungs- und Empfehlungsschreiben eben der Brief Polykarp's an die Philipper ist.

Muss die Behandlung des verurtheilten Ignatius wohl befremden, so kann ich auch das Verhalten des Ignatius selbst durchaus nicht natürlich finden, wie ich es schon in meinen apost. VV. S. 223 f. dargelegt habe. Hat Zahn (S. 404 f.) das Bedenkliche wirklich beseitigt? Auf sein eigenes Martyrium legt Ignatius ja schon solches Gewicht, dass er es als eine Art von Erlösungstod ansieht, als ein *ἀντίψυχον* für die rechtgläubige Christenheit (Polyc. 6). Zahn (S. 422) sagt wohl: „Auch ein *ἀντίψυχον* im eigentlichen Sinne, ein Lösegeld (Eph. 21) kann er nicht sein wollen für die Festgegründeten, unter allen Segnungen der göttlichen Barmherzigkeit Stehenden (Eph. 12) und Freien (Magn. 12).“ Aber unser Ignatius will wirklich ein *ἀντίψυχον* der Christenheit sein, woran er Eph. 12 nur aus Höflichkeit den ephesischen Bischof Antheil nehmen lässt. Smyrn. 10 *ἀντίψυχον ὑμῶν τὸ πνεῦμά μου καὶ τὰ δεσμά μου*, Polyc. 2 *κατὰ πάντα σοῦ ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας*, c. 6. *ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις.* Das sollten nur „abgeschliffene Ausdrücke“ sein, und Ignatius sollte gar nicht daran denken, sich und seinem Tode dadurch eine ungewöhnliche Bedeutung für die Angeredeten zu geben?

II. In der Kirchenverfassung stellen die Ignatius-Briefe die monarchischen Bischöfe sehr bestimmt über die Presbyter und Diakonen. Sie kennen also schon mehr als ein zweifaches Kirchenamt: Presbyter-Bischöfe und Diakonen, wobei der erste Brief des römischen Clemens (93—96), ja noch der Hirt des Hermas (um 140) stehen bleiben. Das dreifache Kirchenamt (Bischöfe, Presbyter und Diakonen) hat nun aber in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts auf keinen Fall schon allgemeine Geltung gehabt. Um die Ignatiusbriefe gleichwohl dem Anfange des zweiten Jahrhunderts zu erhalten,

wagt Zahn (S. 295 f.) die kühne Behauptung, dass der monarchische Episkopat oder das dreifache Gemeindeamt bei Ignatius noch auf Kleinasien und Syrien beschränkt gewesen sei.

Gegen solche Beschränkung des Episkopats auf Kleinasien und Syrien zeugen die Ignatiusbriefe selbst. Eph. 3: *ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ· καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ὑμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν* [1]). Wie wenig diese Stelle zu Zahn's Hypothese stimmt, gesteht derselbe selbst ein (S. 299): „Eine von jeder kritischen Meinung über unsere acht Briefe unabhängige Thatsache ist es, dass zur Zeit ihrer Entstehung der monarchische Episkopat in Asien völlig feststand, aber keineswegs über die ganze Kirche verbreitet war. [Das ist eben die Frage.] Dann scheint allerdings eine Hyperbel in den Worten zu liegen: *ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσιν.* — Nicht vom Episkopat oder von der Einsetzung von Bischöfen ist die Rede, sondern von den vorhandenen Bischöfen, soweit Ignatius von solchen weiss [wo steht diese Beschränkung?], sagt er, dass sie sich in der Willensmeinung Christi befinden, d. h. christlich gesinnt sind. Die an allen Orten bestehende Einsetzung von Bischöfen wird schliesslich dadurch beseitigt, dass Zahn (S. 564) das höchst unbequeme *πέρατα* (*τοῦ κόσμου*, vgl. Rom. 6) ohne alle Zeugnisse in *ποίμνια* ändern will. Ferner lesen wir Trall. 3: *ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς ἐντολὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ* [2]) *τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστόν* [3]), *ὄντα*

1) Die Hss. geben am Schluss wohl: *ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.* Aber man wird die Lesart berichtigen müssen nach dem alten Lateiner (L[1]), dessen Vortrefflichkeit auch Zahn (S. 553 f.) anerkennt: ut et ipsi (l. episcopi) secundum terrae fines determinati Jesu Christi sententia sunt.

2) Die Hss. bieten wohl: *ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς,* aber L[1].: ut mandatum Jesu Christi.

3) *ὡς Ἰησοῦν Χριστόν* nach L[1]. (ut Jesum Christum), om. codd.

υἱὸν τοῦ πατρός, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον τοῦ θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων. χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ λαλεῖται. Da wird es doch offen gesagt, dass es ohne Bischöfe, Presbyter und Diakonen keine Christengemeinde gibt. Vergebens wendet Zahn (S. 300 f.) ein: „Den Gegensatz bildet nicht eine Gemeinde, welche diese Institute oder eines derselben entbehrt, sondern ein kirchliches Handeln, wie Abendmahlsfeier oder sonstige gottesdienstliche Versammlungen, welches ohne Wissen und Willen, ohne directe oder indirecte Leitung des an der Spitze stehenden Bischofs und der ihm untergeordneten Presbyter und Diakonen vor sich geht (cf. c. 2. 6. 7, Sm. 8, Phil. 3. 4. 7, Eph. 5). Um zum Bewusstsein zu bringen, wie sehr diess dem Wesen einer kirchlichen Handlung widerspreche, werden diese Christen von Tralles daran erinnert, dass sie ohne ihre geistliche Obrigkeit gar keine Gemeinde, sondern eine Gemeinde ohne Organisation sind." Da erhalten wir für *ἐκκλησία* die neue Bedeutung: kirchliches Handeln, und anstatt des dreifachen Kirchenamts wird uns die geistliche Obrigkeit überhaupt gesetzt. Solche Umdeutung ist völlig unberechtigt. Ohne Bischöfe, Presbyter und Diakonen gibt es für Ignatius keine wirkliche Christengemeinde.

Eine Beschränkung hatte die hochgespannte Episkopatsidee des Ignatius allerdings, aber nicht durch bischoflose Christengemeinden ausser Syrien und Asien, sondern in Syrien und Asien selbst durch den Abstand der Wirklichkeit von dem ignatianischen Ideale. Ignatius schreibt Magn. 4: *ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσι* (wofür Zahn S. 302 ohne Grund lieber *λαλοῦσι* lesen möchte), *χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν.* Ebdas. c. 7: *ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε· μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν.* So weit war man in der Wirklichkeit nun einmal noch nicht, dass man ohne den monarchischen Bischof nicht einmal ein eigenes Urtheil, was vernünftig sei, hätte haben

wollen [1]). Ebdas. c. 13: *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική.* Den Trallianern schreibt Ignatius etwas befriedigter c. 2: *ἀναγκαῖον οὖν ἐστίν, ὥσπερ ποιεῖτε, ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς,* worauf noch die Unterordnung unter das Presbyterium und die Zufriedenheit mit den Diakonen eingeschärft wird, wie denn auch c. 3 (s. o. S. 104 f.) zur Unterordnung unter das dreifache Kirchenamt ermahnt. Aber noch c. 7 lesen wir: *ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει,* vgl. auch c. 12. 13. Der Gemeinde von Philadelphia schärft Ignatius schon in der Ueberschrift die Einheit mit dem Bischofe, den Presbytern und Diakonen ein, vgl. c. 4, wie er es daselbst mündlich hatte thun müssen (c. 7). Noch die Smyrnäer ermahnt Ignatius c. 8. 9, die Spaltungen zu meiden, vielmehr dem Bischofe, den Presbytern und Diakonen sich zu unterwerfen. Da habe ich selbst in Kleinasien, wie es nach diesen Briefen erscheint, einen Gegensatz, welchen die strenge Episkopalverfassung noch zu überwinden hatte, bemerkt (apost. VV. S. 262 f.), eine Thatsache, welche auch Zahn (S. 318 f.) nicht ganz verkennen kann.

In dem Briefe an die Römer wird allerdings von dem Bischofe nichts gesagt, so dass Zahn (S. 315 f.) zweifeln kann, ob es dort schon, wie in Asien, einen Bischof im eigentlichen Sinne des Namens gegeben habe. Ich sage: Ignatius würde die römische Gemeinde, welcher er in der Ueberschrift einen Vorrang in der ganzen Christenheit zuschreibt [2]), für gar keine

---

1) Um einen andern Sinn zu gewinnen, zieht Zahn (S. 345 f.) aus dem folgenden Satze noch herbei: *ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτό*, „versucht nicht, dass irgend etwas vernünftig erscheine euch privatim, sondern gemeinsam". Allein es steht eben nicht da: *μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ὑμῖν ἰδίᾳ, ἀλλὰ κοινῇ* (vgl. Smyrn. 7: *μήτε κατ' ἰδίαν — μήτε κοινῇ*).

2) Von der römischen Gemeinde lesen wir hier: *ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*, vet. int.: quae et praesidet in

wirkliche ἐκκλησία gehalten haben, wenn er nicht auch bei ihr den monarchischen Episkopat vorausgesetzt hätte [1]).

Eine scheinbare Stütze für seine Behauptung, dass der monarchische Episkopat nur in Syrien und Asien bestanden habe, kann Zahn erst in dem Briefe Polykarp's an die Philipper finden. Er bemerkt (S. 297 f.): „Als Auctoritäten, welchen man Gehorsam schuldig ist, werden nur Presbyter und Diakonen genannt, und den Presbytern werden die sämmtlichen Amtspflichten eingeschärft, welche Ignatius dem Verfasser dieses Briefs in seiner Eigenschaft als Bischof ans Herz gelegt hatte (c. 5 6)." Sollen wir aber desshalb annehmen, dass der Uebersender der Ignatiusbriefe, welche ohne den Bischof keine ἐκκλησία anerkennen, zu Philippi eine Christengemeinde ohne Bischof anerkannt habe? Schon in der Ueberschrift Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι hat Ritschl die Selbstunterscheidung des Bischofs von seinen Presbytern gefunden. Und dass Polykarp zu Philippi keinen Bischof über den Presbytern erwähnt, hat Rothe (Anf. d. chr. Kirche S. 410 f.)

---

loco chori Romanorum. Auch jetzt kann ich nicht anders erklären, als in meinen apost. VV. S. 196, Anm. 8: „welche auch den Vorsitz führt (vgl. Magn. 6 προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ) im Range (vgl. Smyrn. 6 τόπος μηδένα φυσιούτω, Polyc. 1 ἐκδίκει τὸν τόπον σου) römischen Gebiets", d. h. als Gemeinde der Welthauptstadt. Zahn (S. 308 f.) will προκάθηται nicht absolute fassen, τόπῳ ohne alle Bezeugung in τύπῳ ändern, muss aber doch χωρίου Ῥωμαίων auf das ganze römische Reich beziehen, also: „welche auch vorbildlich den Vorsitz führt über das römische Gebiet".

1) Nur weil Zahn die Worte des Ignatius Trall. 3 so, wie wir sahen, umgedeutet hat, kann er (S. 447) sagen: „dass es in Rom damals noch keinen Bischof nach Art der Bischöfe Asiens gab, hindert den Ignatius ebenso wenig, auch diese Gemeinde als eine ächt christliche „mit jedem Gebot Christi geeinigte" Gemeinde von hervorragender Bedeutung für die Kirche zu betrachten, als Polykarp sich veranlasst sah, den Philippern zu rathen, dass sie für einen Bischof sorgen sollten. Es fehlte diesen Gemeinden eben nur eine der Formen, in welchen sich die Gemeindeeinheit ausprägte, aber darum nicht diese selbst und auch nicht die Möglichkeit und Pflicht, sie sich angelegen sein zu lassen".

daraus zu erklären versucht, dass derselbe dem Bischof nicht eine ähnliche Predigt halten mochte, wie er sie den Presbytern und den Diakonen gegenüber sich erlauben durfte, eben weil er als Bischof über ihnen stand. Ich selbst habe in meinen apost. VV. S. 273 erinnert, dass die unbedingte Ueberordnung des Bischofs über die Presbyter so, wie sie die Ignatiusbriefe empfehlen, keineswegs allgemein anerkannt war, dass der Brief Polykarp's überhaupt in Vergleichung mit dem hohen Pathos der Ignatiusbriefe eine gemässigte Haltung hat. Sind diese mit ihrem Episkopatsideale der Wirklichkeit weit vorausgeschritten, so mag jener etwas hinter der Wirklichkeit zurückgeblieben sein, auch die Ermahnungen des Ignatius zu wiederholen für überflüssig gehalten haben. Es ist vollends nicht zu übersehen, dass Polykarp eben nicht als „Gottesträger“, welcher sich auch Ermahnungen der Bischöfe erlauben durfte, sondern als einfacher Bischof schreibt. Aus diesen Gründen kann ich den Schluss nicht für zwingend halten, dass Polykarp zu Philippi noch keinen eigentlichen Bischof kenne.

Den angeblich noch auf Syrien und Asien beschränkten Episkopat will Zahn (S. 329 f.) auf die Urgemeinde in Jerusalem und auf den Apostel Johannes in Kleinasien zurückführen. Er meint die Hoffnung noch nicht aufgeben zu müssen, dass bei den Sendschreiben der Johannes-Apokalypse an die sieben Gemeinden Asiens die älteste Auslegung schliesslich Recht behalte, nach welcher die ἄγγελοι der Gemeinden eben ihre Bischöfe, die persönlichen Einheitspuncte und vor Gott verantwortlichen Häupter der Gemeinden sind. So werde sich auch die alte Ueberlieferung wieder empfehlen, welche die Entstehung der Apokalypse in die letzte Zeit Domitian's verweist. „Dadurch gewinnen wir einen 30jährigen Zeitraum für die Umgestaltung der Gemeindeverfassung in Kleinasien nach dem Tode des Paulus. In diesen Zeitraum fällt der dortige Aufenthalt des Apostels Johannes und anderer Apostel und apostolischer Männer, jedenfalls mehrerer Angehörigen der Kirche Palästina's. Gerade auf den Apostel Johannes führt aber die achtbarste Ueberlieferung die Einsetzung von Bischöfen in den asiatischen

Gemeinden zurück, und die erste Einsetzung von Bischöfen in Gemeinden, die kurz vorher keine gehabt haben, ist Einführung des Episkopats in dieselben." „Aber jene Einführung des Episkopats bedeutet auch nicht Stiftung desselben als einer für das kirchliche Gebiet gebotenen Einrichtung, sondern Uebertragung einer Einrichtung, welche sich eben dort bewährt hatte, von wo jene Apostel und apostolischen Männer nach Kleinasien gekommen waren. — Es spricht nichts dagegen, dass die Palästinenser, welche in den Jahren 70—100 nach Kleinasien kamen, den durch Paulus und seine Schüler gestifteten Gemeinden die monarchische Zuspitzung der Gemeinderegierung im Episkopat empfahlen." Den Zusammenhang des Episkopats mit der christlichen Urgemeinde will ich nun keineswegs bestreiten. Aber bei Ignatius haben wir es offenbar nicht mit einem naturwüchsigen, sondern mit einem aus gährungsvoller Krisis hervorgegangenen Episkopate zu thun. Und gerade von Johannes, durch welchen Zahn den Episkopat in Asien eingeführt sein lässt, will unser Ignatius nichts wissen, da er als den Apostel von Ephesus eben nicht den Johannes, sondern vielmehr den Paulus darstellt (Eph. 12).

Auch das Gemeindeleben, wie es bei Ignatius erscheint, will Zahn (S. 344 f.) für die Aechtheit dieser Briefe zeugen lassen. Die Abfassung derselben um 110 stützt er auf die vermeintliche Ungetrenntheit der Eucharistie und der Agape. Das Vorhandensein besonderer Abendmahlsgottesdienste folge daraus, „dass Ignatius die Abendmahlsfeier ἀγάπη nennt, dass also zur Zeit der Abfassung dieser Briefe die Trennung des Abendmahls von den Agapen und die Verlegung derselben in den öffentlichen Gottesdienst noch nicht stattgefunden hat" (S. 347). Das Abendmahl sei damals häufig in kleinern Kreisen gefeiert worden, und Ignatius habe noch zu fordern gehabt, dass auch die Abendmahlsgottesdienste wo möglich die ganze Gemeinde vereinigen, und dass sie unter der Leitung, jedenfalls nie ohne Mitwissen und Billigung des Bischofs stattfinden sollten. Das sei ein für die Frage nach der Entstehung der Ignatiusbriefe sehr bedeutsames Zeichen der Zeit. „Die Trennung

der Abendmahlsfeier von der Agape und die Verlegung jener in den sonntäglichen Hauptgottesdienst ist gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Kirche ziemlich allgemein vollzogen gewesen; denn Justin, welcher diese Entwickelungsstufe bezeugt, schildert nicht den gottesdienstlichen Brauch einer einzelnen Gegend, sondern den in der Kirche seiner Zeit herrschenden. Dagegen erfahren wir aus dem Brief des Plinius an Trajan, dass der Gottesdienst der Christen Bithyniens um das Jahr 112 in einen Morgen- und Abendgottesdienst zerfiel, und dass das Eigenthümliche des letztern in einem gemeinsamen Mahl bestand, nämlich in demjenigen, worauf sich die bekannten heidnischen Verleumdungen bezogen. Es ist das die mit dem Abendmahl noch verbundene Agape. Welche Gründe in der nächsten Folgezeit die Trennung des Abendmahls von der Agape veranlassten und bald allgemein machten, können wir nur errathen, und auch die Zeit dieser bedeutsamen Aenderung lässt sich nicht anders bestimmen, als durch die Termine, welche die Briefe des Plinius und des Ignatius einerseits und Justin's Schriften andrerseits setzen. Zwischen 110 und 150 ist das geschehen, und die Briefe des Ignatius bezeichnen in diesem Punct wie in anderen das gleiche Stadium in der Entwicklung des christlichen Cultus mit dem Bericht des Plinius, mit dem sie, wenn sie ächt sind, zeitlich und örtlich zunächst zusammengehören" (S. 351). Allein schon bei Plinius nehme ich eine Trennung des Sacraments der Eucharistie von dem Liebesmahle der Agape wahr [1]). Und bei Ignatius finde ich anstatt der

1) Epi. X, 96. Abtrünnige Christen gestanden, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die (am Sonntag) ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque *sacramento* non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent, quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi *ad capiendum cibum*, promiscuum tamen et innoxium. Hat Plinius auch das sacramentum, mit welchem der Frühgottesdienst schloss, zunächst als Gelübde gefasst, dessen durchaus sittliche Bedeutung aus den Geständnissen erhellte, so erkennt man doch leicht die heilige Hand-

völligen Ungetrenntheit von Eucharistie und Agape nur noch einen fortdauernden Zusammenhang, welcher nicht befremden kann. Röm. 7: *ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ — — καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέννασς ζωή* [1]). Der Unbefangene wird *ὅ ἐστιν κτλ.* parallel mit *ὅς ἐστιν* fassen, nicht mit Zahn (S. 350) in dem Sinne eines *τουτέστιν* oder *τοῦτο δέ ἐστιν* auf alles Vorhergehende, einschliesslich des Gottesbrods, beziehen. Um so weniger ist hier die *ἀγάπη* als Name des ganzen, das Abendmahl im engern Sinne einschliessenden Gemeindemahls zu finden. Von den Irrlehrern sagt Ignatius Smyrn. 6, 7: *περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος. εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ* (allerdings zunächst mit Beziehung auf die Eucharistie gesagt) *συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.* Das zuletzt genannte *ἀγαπᾶν* heisst nicht, wie Zahn (S. 348) sagt, schon so viel, als *ἀγάπην ποιεῖν* c. 8, sondern bezieht sich noch lediglich auf die von den Irrlehrern unterlassene Liebe. Erst c. 8 lesen wir: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.* Dieses *ἀγάπην ποιεῖν* bezeichnet allerdings eine heilige Handlung, immerhin neben der Taufe das Abendmahl im weitern Sinne.

---

lung der Eucharistie, welche auch bei Justin Apol. I, 67 p. 98 sq. den Frühgottesdienst (vgl. Tertullian de corona mil. 3) am Sonntage beschliesst. Das Gemeindemahl (am Abend), von welchem Plinius berichtet, wird eine Agape sein, auf welche auch Justin mit der Verwendung der geweihten Speise für Waise, Wittwen, Kranke, Gefangene, Bedürftige hinweist.

1) Vgl. Trall. 8: *ἐν πίστει, ὅς* (l. *ὅ*) *ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καί ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Allein, wenn Zahn (S. 348) sagt: „Die ganze Feier, in welcher der sacramentale Act nur ein Moment bildet", so erkennnt er ja selbst eine Unterscheidung der Eucharistie und der Agape an. Ignatius hat lediglich zuerst das Sacrament, dann das sich ihm anschliessende Liebesmahl genannt und nöthigt uns durchaus nicht, in dem Anfange des zweiten Jahrhunderts stehen zu bleiben.

III. Die Lehre, welche Ignatius bestreitet, stellt Zahn (S. 356 f.) noch als eine einheitliche Irrlehre dar, nämlich als ein unterschiedsloses Gemisch von Judaismus und Gnosticismus. Ich habe dagegen in den Ignatiusbriefen eine doppelte, ganz entgegengesetzte Irrlehre bekämpft gefunden, den scharf ausgeprägten christlichen Judaismus und den völlig ausgebildeten Gnosticismus (apost. VV. S. 226 f.), also ähnlich wie in dem Kolosser- und in den Hirtenbriefen, eine Mittelstellung zwischen dem Judenchristenthum und dem Gnosticismus wahrgenommen.

Die Irrlehrer, welche in Asien zu bekämpfen waren, lässt Zahn (S. 258 f,) mit Ignatius persönlich zusammen getroffen sein. Die Ephesier warnt Ignatius c. 7 vor trüglichen Trägern des Christennamens, welche sie wie wilde Thiere meiden sollen, da sie schwer heilbar sind. Bei dem Einen Arzte, Jesus Christus, hebt er mit Nachdruck hervor, dass er zugleich fleischlich und geistig ist, erst leidensfähig, dann leidensunfähig. Eben desshalb ist das, was die ephesischen Christen *κατὰ σάρκα* thun, geistig, weil sie in Christo alles thun (c. 8 *ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε*). Ignatius fährt dann c. 9 fort: *ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχήν, οὓς οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὦτα, εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ' αὐτῶν.* Das *ἔγνων* erklärt Zahn nun von persönlicher Bekanntschaft, das *παροδεύσαντας* versteht er von äusserlichem Vorbeireisen, das *ἐκεῖθεν* bezieht er, wie auch ich früher (apost. VV. S. 191), auf Ephesus. Dann wäre der Sinn: „Ich lernte aber kennen Einige, die an mir vorübergereist sind, von Ephesus, wo sie mit ihrer schlechten Lehre nichts ausgerichtet hatten". Auf der Reise über Philadelphia nach Smyrna, wahrscheinlich

in Philadelphia (S. 271. 362), soll Ignatius mit Irrlehrern zusammengetroffen sein und Gelegenheit gehabt haben, sie persönlich kennen zu lernen. „Von Ephesus herkommend sind sie ihm begegnet“ (S. 356). Allein παροδεύειν kann nimmermehr gleich συναντᾶν (Smyrn. 4) sein, ist vielmehr dem προσήκειν τῇ ὁδῷ auch Rom. 9 entgegengesetzt, und ἐκεῖθεν kann, wie ich jetzt sehe, nimmer den Ort der Leser des Briefs wie einen dritten Ort bezeichnen. Die uneigentliche Fassung des παροδεύειν als einer Abweichung von dem rechten Wege wird durch die richtige Erklärung des ἐκεῖθεν bestätigt. Worauf kann denn ἐκεῖθεν anders gehen als auf die unmittelbar zuvor erwähnte Gemeinschaft mit Christo? Der Sinn kann nur sein: Ich erkannte aber, dass Einige Abwege eingeschlagen haben von der Gemeinschaft mit Christo weg. Zahn lässt dieselben irrlehrerischen Missionare, welche zu Ephesus keinen Erfolg hatten, in Philadelphia eine Spaltung hervorrufen, da Häresie und Schisma miteinander gegeben seien (S. 362 f.). Alles, was Ignatius in Bezug auf Irrlehre und Spaltung sagt, soll also durch Erlebnisse der nächsten Vergangenheit veranlasst sein. Damit will Zahn jedoch nicht gesagt haben, dass Ignatius seine Kenntniss der von ihm bestrittenen Irrlehre ausschliesslich diesen Erlebnissen verdanke. Seine Schilderung mache vielmehr den Eindruck genauerer Kenntniss, als auf solchem Wege zu erlangen war. Schon in Antiochien, dem Ursitz aller häretischen Gnosis, werde Ignatius dieselbe Lehrpartei kennen gelernt haben, welche dann im vorderen Kleinasien missionirte. Und nicht bloss diese Eine Häresie scheine er zu kennen, sondern eine Vielheit derartiger Erscheinungen. Antiochien und Syrien sei damals ein zu derartigen „Pflanzen“ fruchtbarer Boden gewesen, während eine einzelne Species erst jetzt auf dem Seeweg nach der ionischen Küste importirt wurde.

Diese Species von Irrlehre lässt nun Zahn (S. 369 f.) ebensowohl judaistisch als doketisch gewesen sein. Solche Vereinigung des Judaismus mit dem Doketismus ist von vornherein sehr bedenklich und wird auch durch das Beispiel der pseudoclementinischen Homilien nicht denkbar. Sollten denn dieselben

Irrlehrer Jesum judaistisch als Davids Sohn bekannt und doketisch für gar nicht wirklich geboren erklärt haben? Die Briefe an die Ephesier, Trallianer, Smyrnäer stellen uns reine gnostische Doketen dar. Smyrn. 5 wird wohl von denselben gesagt: *οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ᾽ οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ᾽ ἄνδρα παθήματα.* Allein daraus folgt nicht, was Zahn (S. 370) sagt, dass die Irrlehrer von jeher unter der Auctorität des Alten Testaments und erst seit einiger Zeit unter dem Einfluss des Evangeliums gestanden hätten, sondern nur, dass sie das Alte Testament, voran die Propheten, nebenbei das mosaische Gesetz, nicht ganz beseitigt hatten, vgl. meine apost. VV. S. 229 f. Weder Altes noch Neues Testament haben diese Doketen von der vollen Wirklichkeit der menschlichen Erscheinung Jesu überzeugt.

Wie wir aus den drei genannten Briefen das Bild reiner Doketen erhalten, so bietet uns der Brief an die Philadelphenser, wenigstens c. 6 sq., das Bild reiner Judaisten. Da lesen wir: *ἐὰν δέ τις ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ. ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστιανισμὸν ἀκούειν ἢ παρὰ ἀκροβύστου ἰουδαϊσμόν. ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν, οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ᾽ οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων.* Es gab also auch unbeschnittene Verfechter des Judenchristenthums. Ferner lesen wir c. 8: *ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις*[1]) *εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω. καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι ὅτι πρόκειται. ἐμοὶ δὲ τὰ ἀρχαῖά*[2]) *ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα*[3]) *ὁ*

1) Gegen alle andern Zeugen, als den interpolirten griechischen Text, will Zahn (S. 374 f.) hier *ἀρχείοις* lesen.

2) Die LA. *ἀρχεῖα*, welche Zahn festhält, ist allerdings die der griechischen Handschriften, auch des textus interpol. Allein beide Lateiner (L¹. principium, L². antiquitas) und der Armenier (liber primus) lehren, dass *ἀρχαῖα* zu lesen ist.

3) Auch hier bieten die griechischen Handschriften *ἀρχεῖα*, wie Zahn lesen will, aber L¹. principia, L². principatus.

σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Zahn, welcher überall *ἀρχεῖα* liest, meint mit der unerweislichen Bedeutung „Urkunden" durchzukommen [1]). Und um den Gegensatz der Urkunden, aus welchen die Gegner Bestätigung verlangten, gegen das Evangelium fern zu halten, will Zahn mit L. Holsten das *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* als Apposition zu *ἐν τοῖς ἀρχείοις* fassen (nisi in archivis, hoc est in evangelio, invenero, non credo). „Ihre angeerbte schriftgelehrte Manier in die Kirche übertragend, fordern diese Irrlehrer für das, was in der Kirche als Gemeinglaube in Cultus und Lehre bezeugt wird, Beweis aus schriftlichen Urkunden, und Ignatius antwortet ihnen auch nicht, wie er antworten müsste, wenn sie Beweis aus den alten Schriften im Gegensatz zu neuen und zweifelhafteren gefordert hätten: „Gesetz und Propheten bezeugen es." Er antwortet vielmehr, wie er es musste, wenn überhaupt nur Beweis aus Schriften im Gegensatz zur Selbstgewissheit des kirchlichen Glaubens gefordert war: „es steht geschrieben". Die ganze Verhandlung käme also darauf hinaus, dass Ignatius dem Nein der Gegner ein Ja entgegengestellt hätte. Das wäre keine wirkliche Verhandlung. Zahn lässt daher den Ignatius hier vor der eigentlichen Disputation abbrechen und dem Buchstaben schriftlicher Zeugnisse, über die man endlos streiten kann, die für sich selbst zeugenden und im Glauben fortlebenden Thatsachen der Offenbarung gegenüberstellen. Einen lebendigen Gegensatz erhält man nur dann, wenn man mit gutem Grunde *ἀρχαίοις* — *ἀρχαῖα* — *ἀρχαῖα* liest, und eben diese *ἀρχαῖα*

---

1) Bei Eusebius KG. I, 13, 5 ist *ἐν τοῖς αὐτόθι δημοσίοις χάρταις* keineswegs ganz gleichbedeutend mit *ἀπὸ τῶν ἀρχείων*, noch mit *ἐκ τῶν — γραμματοφυλακείων* zusammenzustellen, wenn auch Eusebius das Archiv von Edessa niemals gesehen hat. Julius Africanus bei Euseb. KG. I, 7, 13 wird auch nicht *ἐν τοῖς ἀρχείοις* mit *ἐκ δημοσίου συγγραφῆς* gleichbedeutend gesetzt haben. Auch Dionysius Hal. II, 26 (*μέχρι τῆς εἰς τὰ ἀρχεῖα τὰ δημόσια ἐγγραφῆς*) beweist nicht, dass *ἀρχεῖα* geradezu die Urkunden des Archivs bedeutete.

dem Evangelium gegenübergestellt werden lässt. Dann sagt man auf der gegnerischen Seite: „Wenn ich es in den alten (Schriften) nicht finde, so glaube ich es in dem Evangelium nicht". Ignatius erwidert: „es steht ja geschrieben", nämlich in den alttestamentlichen Schriften [1]). Das eben erklären die Gegner für fraglich. Und nicht der Beglaubigung aus Schriften überhaupt, sondern der Beglaubigung aus Schriften des Alten Testaments, welche streitig bleibt, stellt Ignatius die Beglaubigung aus den christlichen Heilsthatsachen und dem christlichen Glauben als sicheres Kriterium gegenüber. Die Gegner erscheinen also als Leute, welchen das Schriftwort des Alten Testaments als das höchste Kriterium gilt, d. h. als rechte Judenchristen, welche mit den Doketen jener drei Briefe nichts zu thun haben [2]).

Anders scheint es allerdings in dem Briefe an die Magnesier zu stehen, welcher in die Bekämpfung der judaistischen Irrlehre auch gnostisch-doketische Züge einfliessen lässt. Es fragt sich nur, ob Judaismus und Doketismus in Wirklichkeit, oder nur in der Polemik unsers Ignatius vereinigt waren. Mir scheint Magn. 8 von vorn herein die neue Heterodoxie (des gnostischen Doketismus) von den alten Mythen des Judenthums bestimmt zu unterscheiden: *μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασι τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν.* Die Heterodoxien sind schon dem Namen nach Neuerungen [3]), welchen die alten Mythen des Judenthums gegenüberstehen [4]). Um so

---

1) Dass das *γέγραπται* auf das Schriftwort des Alten Testaments hinweist, erhellt auch aus Zahn (S. 433 f.), welcher mit Recht darauf hinweist, dass Eph. 5 die Stelle Prov. 3, 34, Magn. 12 die Stelle Prov. 18, 17 mit *γέγραπται* anführt.

2) Dass die Doketen für ihre Christologie im Alten Testament kaum Stützpuncte finden konnten, erkennt Zahn (S. 380) an.

3) Vgl. die *ἑτεροδοξοῦντες* (Smyrn. 6), die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* (Polyc. 3). Gleichbedeutend ist die *αἵρεσις* Eph. 6, Trall. 6.

4) Zahn (S. 360) will diese Unterscheidung freilich desshalb abwehren, weil *αἱ ἑτεροδοξίαι* doch nur dann Bezeichnung einer einzelnen Art der Irrlehre im Unterschiede vom Judaismus sein könnten, wenn dieser das Bekenntniss des Redenden selbst wäre. Solcher Logik gestehe ich nicht folgen zu können.

weniger brauchen wir Beides in Wirklichkeit vereinigt zu denken, wenn auch in die Ausführung gegen die Judaisten Magn. 8—10 einige Züge einfliessen, welche nur auf gnostische Doketen passen: *εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον ἰουδαϊσμὸν* (l. *ἰουδαϊκὸν*) *ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι. οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορῆσαι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.* Da ist die Bezeichnung des ewigen Logos als *οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών* allerdings nicht antijudaistisch [1]). Warum sollen wir hier aber nicht einen Seitenblick auf das valentinianische System finden, welches die *σιγὴ* als den Mutterschooss aller Emanation des Pleroma, also auch des Logos, darstellte? Für judaïstisch kann auch Zahn (S. 389 f.) die Lehre von dem Hervorgehen des göttlichen Logos aus der *σιγή* nicht halten [2]). Ein gelegentlicher Seiten-

1) Die Ebioniten lehnten ja den Logosbegriff überhaupt ab, wie auch Zahn (S. 383) zugibt.

2) Wer wolle, meint Zahn, sagen, wann zuerst eine häretische Speculation des Logosnamens sich bemächtigt hat! „Schon dem Kerinth und seinen Zeitgenossen sagt Irenäus (adv. haer. III, 11, 1) dies nach, und die sozusagen grammatische Ideenassociation, welche die Gegner des Ignatius von dem Namen *λόγος* auf eine vorhergehende *σιγή* schliessen liess, ist untrügliches Merkmal einer allereinfachsten Reflexion, welche älter sein wird, als alle diejenigen Systeme, welche dem Logosbegriff eine Stelle einräumen und von einer *σιγή* wissen, aber keinen Zusammenhang mehr zwischen Reden und Schweigen Gottes erkennen lassen." Den Logosnamen bei Kerinth scheint mir jedoch Irenäus a. a. O. noch keineswegs zu bestätigen, da er als eum qui a Cerintho inseminatus est hominibus errorem et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius quae falso cognominatur scientia, zunächst lediglich die Unterscheidung des Weltschöpfers von dem Gotte des Christenthums und der beiderseitigen Söhne (Christi) bezeichnet. Was er hinzufügt: et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium Unigeniti, ist gut valentinianisch.

blick auf die gnostischen Doketen ist c. 9: *δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅν τινες ἀρνοῦνται.* Dagegen ist die vorhergehende Bemerkung, dass auch schon die alttestamentlichen Propheten *εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες*, offenbar an Judaisten gerichtet. Ebenso c. 10: *διὰ τοῦτο μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι μάθωμεν κατὰ χριστιανισμὸν ζῇν. ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, οὐκ ἔστιν τοῦ θεοῦ. ὑπέρθεσθε* (*ἀπόθεσθε* emend. Petermann) *οὖν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἐλεγχθήσεσθε. ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμόν, ὡς πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.* Je mehr bei dem Judaismus immer das alte Wesen hervorgehoben wird, desto mehr ist er, meine ich, von der Neuerung des gnostischen Doketismus, welche hier nur gelegentlich berührt wird, zu unterscheiden. Es ist gewiss nicht zwingend, wenn Zahn (S. 360 f.) das Gegentheil auf folgende Weise erschliesst: „Wenn Mgn. 10 den Judaisten, die nicht bloss Christen, sondern auch Juden heissen wollen, die Einheit der aus allen Zungen zum Christenthum vereinigten Gemeinde entgegengehalten wird, so müssen auch die Doketen Judaisten sein. Denn auch in einem gegen diese gerichteten Zusammenhang (Sm. 1) wird energisch hervorgehoben, dass die an Christus Gläubigen, gleichviel ob Juden oder Heiden, in dem Einen Leibe der Gemeinde Christi vereinigt sind". In einer gegen die Judaisten gerichteten Stelle wird schliesslich gesagt, dass nicht das Christenthum an das Judenthum glaubte, sondern das Judenthum an das Christenthum, *ὡς* (Zahn S. 429, 458 liest *εἰς ὅν*) *πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη*, dass also das Judenthum dem Christenthum nur als eine von den vielen Zungen der Erde gegenübersteht. Den Smyrnäern aber hält Ignatius c. 1 wohl antidoketisch die Wahrheit von Tod und Leben Christi vor, aber fügt dann ohne nähere Beziehung auf den Doketismus hinzu: *ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς, ἀπὸ τοῦ*

θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους, ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ. Das ist nur der ignatianische Grundgedanke der Kircheneinheit.

Seine judaistischen Doketen kann Zahn auch geschichtlich nicht unterbringen. Dieselbe Lehrpartei, welche nun im vordern Asien missionirte, soll Ignatius schon in Antiochien, dem Ursitze aller häretischen Gnosis, kennen gelernt haben, ja noch mehr als diese einzelne Species. In Antiochien werde Ignatius schon den Saturninus und Vorfahren der valentinianischen Schule kennen gelernt haben (S. 387 f.). Saturninus bietet uns allerdings schon den vollendeten Doketismus (S. 395 f.), aber nicht den Judaismus. Zahn sagt selbst: „Anhänger Saturnin's können die ignatianischen Irrlehrer freilich nicht gewesen sein; denn wiewohl dieser eine noch viel freundlichere Stellung zum Judenthum und zum Alten Testament einnahm, als seine Nachfolger, so ist doch weder bezeugt noch denkbar, dass seine Schule auch nur partielle Beobachtung des Gesetzes sollte gefordert haben.“ Der Brief des Barnabas, welchen Zahn (S. 397) um 120 ansetzt, von welchem er aber doch hinterher (S. 514) die Abfassung um 120—130 noch nicht deutlich genug erwiesen findet, bietet wohl (schon gnostische?) Judaisten, aber keine Doketen. Die ignatianischen Irrlehrer, wie Zahn sie uns darstellt, bleiben also geschichtlich unerweislich. Von den zwei geschichtlichen Erkenntnissen, welche durch die Ignatiusbriefe unter Voraussetzung ihrer Aechtheit bedeutsam bestätigt werden sollen, „dass nämlich die ältesten Gestalten der Gnosis dem Judenchristenthum angehören, und dass die Gnosis, je älter, um so doketischer über Christus gedacht hat“, bedarf die zweite noch sehr der Bestätigung. Bei Saturninus hängt der Doketismus der Christologie mit dem parsischen Dualismus seiner Weltansicht zusammen. Aber die Grundform der gnostischen Christologie wird vielmehr bei Kerinth in der Unterscheidung des Menschen Jesus und des obern Christus vorliegen.

Dass auch die eigene Lehre des Ignatius schon tiefe Ein-

drücke des Gnosticismus verräth, meine ich in meinen apost. VV. S. 251 f. nachgewiesen zu haben. Bei Zahn (S. 453 f.) finde ich keine Widerlegung, nicht einmal einen Versuch, das πλήρωμα schlechthin bei Ignatius zu erklären. Soll es doch auch die Stellung des Ignatius zu jüdischem Christenthum kaum denkbar machen, dass er das Evangelium der Nazaräer auch nur gelegentlich einmal (Smyrn. 3), wie Hieronymus de vir. illustr. 16 bestimmt bezeugt, benutzt habe (S. 601). Die erste Spur der Ignatiusbriefe findet Zahn (S. 517 f.) schon in dem Martyrium Polykarp's (bald nach 155) und in der bald nach 165 verfassten Schrift Lucian's über den Tod des Peregrinus. Diese erste Bezeugung würde, auch wenn sie sicherer wäre, als sie ist, immer noch nicht die Abfassung der Ignatiusbriefe um 110 beweisen [1]).

Der erste sichere Zeuge der Ignatiusbriefe bleibt immer der schon dem Irenäus bekannte Brief Polykarp's an die Philipper, welcher sich selbst als Einleitungsschreiben zu denselben darstellt. Da finden wir aber (c. 7) schon den „Erstgeborenen des Satanas", wie der ächte Polykarp erst den Marcion angeredet hat (vgl. Irenäus adv. haer. III, 3, 4. Euseb. KS. IV, 14, 7). Zahn (S. 496) sagt: „Für Irenäus selbst, der den Polykarpbrief mit Einschluss jener Stelle gelesen und für ächt gehalten haben soll, ist diese Congruenz zwischen einem um 110 geschriebenen und einem jedenfalls erheblich später

1) Th. Keim scheint mir in der tüchtigen Schrift: Celsus wahres Wort, Zürich 1873, S. 145, allerdings zu weit zu gehen, wenn er die Ignatiusbriefe wegen des nach der Verfolgung in Antiochien eingetretenen Friedens (Smyrn. 11, Trall. 8, Eph. 10) erst unter K. Commodus (180—192) ansetzen will. Aber wenigstens bei Lucian ist, wie Keim mit Recht behauptet, keine Spur der Ignatiusbriefe wahrzunehmen. Das Martyrium Polykarp's (c. 3, vgl. Ignatius Rom. 5; c. 22. vgl. Ignatius Eph. 12) kann unser Ignatius schon benutzt haben. Nach Waddington (Mém. de l' Acad. des inscr. et belles lettres, T. XXVI, 2e part., 1867, p. 232 sq.; Fastes des provinces asiatiques, 1872, 1. part. p. 219 sq.), durch welchen meine frühere Berechnung berichtigt ist, wird Polykarp schon 155 den Märtyrertod erlitten haben. Um so leichter konnte der Brief an die Philipper unter seinem Namen untergeschoben werden.

gethanen mündlichen Ausspruch seines Lehrers nicht anstössig gewesen, zumal er sich erinnerte, dass Polykarp es liebte, gewisse Wahrheiten wiederholt auszusprechen (Epist. ad Florin. Eus. H. E. V, 20, 7)." Aber soll denn Polykarp gegen Marcian einen 40 Jahre alten Ausdruck aufgewärmt haben? Wenn wir ferner c. 12 lesen: *orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus*, so werden wir hier eher die erst seit 161 bestehende Mehrzahl römischer Augusti finden, als mit Zahn (S. 497) auch an nicht römische Fürsten oder an die auf einander folgenden römischen Kaiser denken. Unter Trajan kennt 1 Petri 2, 17 nur einen einzigen *βασιλεύς*. Hier werden mindestens die kaiserlichen Mitregenten seit 137 schon vorausgesetzt, wie bei Justinus Apol. I, 14. 17. Auch des Celsus „wahres Wort" setzt Keim in der genannten Schrift S. 265 mit Recht in die Zeit „der Antonine" (147—180), weil es eine Mehrheit von Herrschern erwähnt (bei Origenes c. Cels. VIII, 71).

Die neueste Vertheidigung der Aechtheit der Ignatiusbriefe ist auf keinen Fall so gelungen, dass die kritische Geschichtsforschung mit ihrer Behauptung der Unächtheit schon die Segel streichen müsste.

IV.

Herakleon's angebliches Zeugniss für des Apostels Johannes Martyrium,

von

Dr. Wilibald Grimm.

Unter den von der neuesten Hyperkritik gegen den Aufenthalt und die Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien vorgebrachten Gründen können nur zwei die Bedeutung völliger Neuheit beanspruchen: das angebliche Citat des Geor-

gios Hamartolos aus Papias von der (nach Keim[1]) noch in Palästina und vor Jerusalems Zerstörung erfolgten) Tödtung des Johannes durch die Juden und die Behauptung Keim's[2]), dass der Gnostiker Herakleon bei Clemens Alexandrinus Strom. IV, 9, 73 (auch in Stieren's Irenäus I, p. 936 und anderwärts abgedruckt) „als Apostel ohne Martyrium nur Matthäus, Philippus und Thomas anzuführen wisse". Alle übrigen Gründe sind im Wesentlichen schon von Lützelberger im Jahr 1840 ins Treffen geführt und damals von verschiedenen Seiten widerlegt worden. Die von Georgios Hamartolos entnommene Instanz ist, trotz Holtzmann's und Keim's wiederholter Betonung derselben, durch Hilgenfeld's Bemerkungen in dieser Zeitschrift, Bd. VIII, S. 78 ff. als beseitigt anzusehen. Will doch selbst Scholten[3]) das Urtheil über dieses angebliche Papiaszeugniss so lange ausgesetzt wissen, „bis wir die Schrift von Papias selber, falls sie noch einmal aufgefunden werden sollte, lesen können". Während aber Keim die eigenen Worte des Georgios Hamartolos mittheilt, unterlässt er dies bei dem angeblichen Zeugnisse des Herakleon, und doch wäre dies nöthig gewesen, um solche Leser (und ihrer dürfte die Mehrzahl sein), welche im Vertrauen auf Keim's sonstige Akribie den Clemens nicht nachschlagen, oder solche, die, wie die meisten Landgeistlichen, ihn nicht nachschlagen können, weil er ihnen nicht zur Hand ist, vor Täuschung zu bewahren. Denn vom Martyrium als Bezeugung der Glaubenstreue durch Erleidung eines qualvollen Todes ist in dem Fragmente des Herakleon, in welchem er über den Ausspruch Jesu bei Luk. 12, 8 sich auslässt, durchaus nicht die Rede, sondern von einem doppelten Bekenntniss (*ὁμολογία*), dem allgemeinen (*καθολική*), welches in Glauben und Lebensführung (*ἐν πίστει καὶ πολιτείᾳ*), in Werken und Handlungen, die dem Glauben an Christus ent-

1) Geschichte Jesu. Dritte Bearbeitung (Zürich 1873) S. 42.

2) Geschichte Jesu von Nazara, III. Bd. S. 44 f.

3) Der Apostel Johannes in Kleinasien. Aus dem Holländischen von Spiegel (Berlin 1872), S. 128.

sprechen (ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλλήλοις τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως), sich äussere, und dem besonderen (μερικῇ), welches mit dem Munde (ἐν φωνῇ oder διὰ τῆς φωνῆς) und zwar vor den Obrigkeiten (ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν) abgelegt werde, was Clemens in seiner an Herakleon's Bemerkung angeknüpften Betrachtung mit κατὰ φωνὴν ὁμολογεῖν ἐν δικαστηρίοις bezeichnet. Dieses specielle Bekenntniss werde gewöhnlich für das alleinige Bekenntniss gehalten, aber mit Unrecht, da es auch von Heuchlern abgelegt werden könne. Es folge erst dem allgemeinen Bekenntniss und sei, wenn es sich nöthig mache und die Vernunft es fordere, abzulegen. Aber nicht Alle, die des Heils theilhaft werden, haben es abgelegt, ἐξ ὧν Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευῒς καὶ ἄλλοι πολλοί. Gesetzt nun, es wären hier wirklich Solche gemeint, die ohne Martyrium aus dem Leben geschieden, so könnte ja in ἄλλοι πολλοί Johannes mit inbegriffen sein. Nun aber spricht Herakleon von dem mündlichen Bekenntniss vor der Obrigkeit. Ein derartiges Bekenntniss hatte ja nach der Ueberlieferung in Apstg. 4, 13, 19, die auch dem Herakleon bekannt sein konnte, Johannes vor dem jüdischen Synedrium abgelegt. Uebrigens beweist das Beispiel des sonst völlig unbekannten Levi (den Herakleon nicht mit Unrecht vom Matthäus unterscheidet, vgl. meine Abhandlung in den Theolog. Studd. u. Kritiken 1870, 4 H.), dass Herakleon die Beispiele wohl nur aufzählt, wie sie seinem Gedächtniss gerade in den Wurf kamen, ohne genauere geschichtliche Forschungen über die Sache angestellt zu haben. Keim referirt über Herakleon, als ob dieser die Worte Λευῒς καὶ πολλοὶ ἄλλοι gar nicht beigesetzt hätte[1]). Selbst Scholten (a. a. O. S. 128) erkennt die Nichtigkeit des von Keim angeführten Grundes an.

1) Auch Credner (Einleit. in's N. T. S. 58) glaubte, dass durch die Angabe des Herakleon das Martyrium der genannten Männer ausgeschlossen würde, liess aber die von Clemens Alex., Tertullian und Origenes bezeugte, von Keim unberücksichtigt gelassene Tradition nicht unbemerkt, die nur von drei Märtyrern unter den Aposteln wusste, nämlich von Petrus, Paulus und Jacobus.

V.

Xeniola theologica.

Zweite Serie.

Von

Hermann Rönsch.

1. Ein Uebersetzungscuriosum in der römisch-katholischen Vulgata.

Wenn man im dritten Capitel des Propheten Zephanja den Anfang des 18. Verses in der Vulgata folgendermassen übertragen sieht: Nugas, qui a lege recesserant, *congregabo, quia ex te erant*, so fragt man sich erstaunt, wie nugas hierher komme und was es bedeuten solle. Schon in sprachlicher Hinsicht wird man, trotzdem dass sogar Cicero das Subst. *nugae* mehrmals von Personen im Sinne von *nugatores* gebraucht hat, die Beziehung des masculinen Relativums qui auf das unmittelbar davorstehende Femininum nugas sehr hart finden. Aber geradezu als ein Räthsel erscheint auf den ersten Anblick diese Uebertragungsweise gegenüber dem masorethischen Texte, in welchem gesagt ist: „Die fernab von dem Feste Bekümmerten sammle ich, welche dir angehört haben, du mit Schmach belastete Stadt“.

In Betreff anderweitiger Textvarianten erhellt sofort aus a lege, dass der Vulgatist nicht מִמּוֹעֵד, sondern vielmehr מִדָּת oder מִמּוּסָר vor sich gehabt, ingleichen aus dem ferneren Wortlaute des Verses: *ut non ultra habeas super eis opprobrium*, dass er מֵאַיִן anstatt מַשְׂאֵת und darauf vielleicht auch עֲלֵיהֶם für עָלֶיהָ gelesen hat. Noch anders muss der Vortext der alexandrinischen Version: *καὶ συνάξω τοὺς συντετριμμένους σου· οὐαὶ τίς ἔλαβεν ἐπ' αὐτὴν ὀνειδισμόν*, gelautet haben, etwa so, dass nach dem vorangestellten וְאָסַפְתִּי entweder אֶת־נִשְׁבְּרֵי מִמֵּךְ oder geradezu אֶת־נִשְׁבְּרַיִךְ angenommen war, worauf dann הוֹי מִי יִשָּׂא anstatt des masorethischen הָיוּ מַשְׂאֵת folgte.

Bei den LXX also ist das jetzt den Vers beginnende נוּגַי über Bord geworfen, — freilich nur dem Anscheine nach; denn in der Wirklichkeit haben sie dasselbe, indem sie כְּיוֹם dafür lesen, zusammen mit einem nachfolgenden מוֹעֵד durch ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς, welche Worte in unseren Editionen den 17. Vers beschliessen, übersetzt, genau so wie in Thren. 2, 7 dieselben Worte des Grundtextes. In der Vulgata ist jenes Anfangswort zwar beibehalten, aber auf eine höchst eigenthümliche Weise wiedergegeben.

Was nämlich zuvörderst qui recesserant betrifft, so müssen wir, um zu erkennen, wie der Uebersetzer zu diesen Worten gekommen ist, uns vergegenwärtigen, dass sie einem hebräischen נְסֹגֵי entsprechen würden. So ist נָסוֹג bei den LXX durch ἀποστρέφειν übertragen Ps. 34, 4. 39, 15. 69, 3. 77, 57. 128, 5. Jes. 42, 17. Jerem, 45. 22; durch ἀποχωρεῖν Jerem. 26, 5; durch ἐκκλίνειν Soph. 1, 6; durch ἀποστῆναι Ps. 43, 19. 79, 19. Jes. 59, 13. Dieses נסגי aber unterscheidet sich in seinen Consonanten so wenig von der masorethischen Lesart נוגי (blos durch ס für ו), dass es für eine schon frühzeitig vorhanden gewesene Textvariante gehalten werden muss.

Wir treten nunmehr an das sonderbare nugas hinan mit der Frage, was es sei. Eine Uebertragung kann es unmöglich sein, da unter den — nur wenigen — gleichbedeutenden hebräischen Wörtern sich unseres Wissens kein einziges befindet, dessen Buchstaben mit den seinigen eine Aehnlichkeit hätten und dadurch die Annahme, es sei beim Abschreiben mit ihm verwechselt worden, wahrscheinlich machten. Somit bleibt nur übrig, es für das im Lateinischen beibehaltene hebräische Wort selbst anzusehen, und wir erklären uns diese auffallende Erscheinung in folgender Weise:

Der alte Interpret wusste das im Text vorgefundene נוגי, welches jedenfalls von יָגָה, im Niph. = *moerore affici*, abzuleiten ist, nicht zu übersetzen; er begnügte sich deshalb damit, es in der Form nuge kurzweg zu transcribiren. Um jedoch die todten Buchstaben nicht ganz ohne geistige Ausstattung zu lassen, nahm er die von uns bereits erwähnte andere Form נְסֹגֵי,

welche als eine Variante oder Textcorrectur auf dem Rande seines hebräischen Exemplares stand, in den Text selber auf, indem er sie richtig durch qui recesserant wiedergab. Allein jenes schallnachahmende nuge blieb nicht unangefochten. Es wurde von irgend einem Revisor des Textes, der es für eine wirkliche Latinisirung, nämlich für das vulgär geschriebene *nugae* hielt, durch die Umwandelung in den Accusativ syntaktisch rectificirt und so kam die noch heutigen Tages in der Vulgata ersichtliche Uebertragung zu Stande: Nugas, qui a lege recesserant, *congregabo*. Hierzu müssen wir noch bemerken, dass nugas um so leichter im Texte sich halten konnte, weil es die Möglichkeit darbot, für das archaistische indeclinable *Adjectivum* nugas[1]) gehalten und in Folge dessen ohne Schwierigkeit mit dem masculinen qui verbunden zu werden, — ein Umstand, der sogar, wenn die Formen *nuge* und *nugas* nicht allzu weit von einander abstünden, die Vermuthung nahe legen könnte, dass das hebräische Wort gleich ursprünglich in der Form nugas dem lateinischen Texte einverleibt worden sei.

Ob der oben von uns vorausgesetzte Corrector Hieronymus gewesen ist oder ein noch früherer Interpret, vermögen wir augenblicklich in Ermangelung der dazu erforderlichen Quellenschriften nicht nachzuweisen. So viel jedoch ist gewiss, dass Hieronymus bei seiner Ueberarbeitung der prophetischen Texte sowohl das keinen hebräischen Ausdruck wirklich übertragende nugas als auch die aus einer Gemination und Texterweiterung hervorgegangenen Worte qui recesserant unbeanstandet hat passiren lassen. Ausserdem gibt uns das Schicksal dieser angeblichen Uebersetzung noch Veranlassung, uns dessen bewusst zu werden, dass das Mysteriöse sogar dann, wenn es ein

1) Cf. Glossaria a Labbaeo collecta. Paris. 1679. I. p. 121: *nugas* σαπρός. — Glossarium Lat. ed. Hildebrand. Goetting. 1854. p. 220: *nugas* nequam, nequus ... *nugas* inutilis qui ad nullam utilitatem pertinet. — Varr. Sat. Menipp. (ed. Oehler. Quedlinb. 1844) 84, 1. — Diefenbach Nov. Glossar. Frankf. a. M. 1867. S. 266: *nugas* lugni .. *nugas* vel *nugax* logner.

Gegenbild des Geistes und der Wahrheit war, zu allen Zeiten seine gläubigen und bewundernden Jünger gefunden hat; denn auf Grund der recipirten Version hat Isidor von Sevilla Origg. X. 191 die wundersame Bemerkung gemacht: *Nugas* Hebraeum nomen est. Ita enim in prophetis expositum, ubi dicit Sophonias[1]: *Nugas, qui a lege recesserunt* [*sic*], ut nosse possimus linguam Hebraicam omnium linguarum esse matrem!

2. Ueber die Vereinbarkeit von Hebr. 12, 17 mit der christlichen Moral.

Ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα [*Ἠσαῦ*] *θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.*

In dieser Gestalt ist der bezeichnete Vers des Briefes an die Hebräer von jeher in den Ausgaben des N. T. zu finden gewesen. Wem aber sollten beim Lesen desselben noch keine Bedenken aufgestossen sein? Ist ja doch nicht in Abrede zu stellen, dass der darin niedergelegte apostolische Ausspruch in seiner hergebrachten Form schon gegen den Sprachgebrauch verstösst. Ungenau ist er insofern, als das Schlusspronomen eigentlich *αὐτόν* anstatt *αὐτήν* heissen müsste; denn nicht sowohl die Busse selbst, als vielmehr der Raum (*τόπος*) zu solcher ist im vorhergehenden Satze als das Object des Nichtfindens bezeichnet. Und während gerade dieses Wort in demselben Briefe mit *ζητεῖν* sich verbunden zeigt (8, 7: *οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος*), würde selbst für den Fall, dass man in unserer Stelle jene ungenaue Beziehung des Pronomens als eine geringfügige Nachlässigkeit im Ausdrucke übersehen wollte, der Einwand zu erheben sein, dass in der Bibel zwar sehr oft vom Bussethun, aber niemals vom Bussesuchen die Rede ist.

---

1) Fr. Wilh. Otto hat hierzu in seiner Ausgabe des Isidorus (Lips. 1833) irrthümlich bemerkt: Locus videtur intelligi Sophon. c. 3, 4; denn diese Stelle lautet in der Vulgata: Prophetae eius vesani [פּוֹחֲזִים], viri infideles: sacerdotes eius polluerunt sanctum, iniuste egerunt contra legem.

Von einer anderen Busse aber, als von der des Esau selbst, etwa von einer Sinnesänderung des Isaak, die von dem übervortheilten Sohne erstrebt worden sei, den Apostel hier sprechen zu lassen, ist offenbar nur ein exegetischer Nothbehelf, der nicht blos dem Zusammenhange widerstreitet, da in dem ganzen Verse einzig und allein von Esau und von keiner anderen Person die Rede ist, sondern auch den neutestamentlichen Begriff der *μετάνοια* auf eine höchst bedenkliche Weise umdeutet und abschwächt.

Ein zweites Bedenken gegen die hergebrachte Auffassung des Verses besteht darin, dass man dadurch zu etwas gelangt, was sich sachlich nicht begründen und nachweisen lässt. Nirgends in den biblischen Urkunden wird berichtet, Esau habe die Busse unter Thränen gesucht. Ebensowenig scheint, so weit wir unsererseits darüber zu urtheilen vermögen, in der apokryphischen oder pseudepigraphischen Literatur eine Nachricht gleichen Inhaltes dargeboten zu werden.

Der so verstandene Ausspruch leidet jedoch auch noch an einem dritten Gebrechen, das nach unserem Dafürhalten das bedeutendste und schlimmste ist: er ist unvereinbar mit der christlichen Moral. Ich glaube damit nicht zu viel gesagt zu haben. Man lese nur die drei Parabeln Jesu bei Lucas Cap. 15, insonderheit die vom verlorenen Sohne (v. 11—32), und dann lese man sofort in irgend einer deutschen Bibelübersetzung den Satz im Hebräerbriefe, wo es heisst, Esau habe keinen Raum zur Busse gefunden, wiewohl er sie mit Thränen gesucht habe, — gewiss, man wird ausrufen müssen: Welch ein schneidender Contrast zwischen dem Ausspruche des Meisters und dem des Jüngers! Bis zu diesem Abwege konnte die Entwickelung der christlichen Lehre nimmermehr gelangen, dass sie durch einen ihrer frühzeitigen und geisterfüllten Verkündiger eine nach der Vergebung des Himmels ringende Menschenseele der Verzweiflung anheimgegeben hätte. Während der Herr selbst versichert hat, vor den Engeln Gottes sei Freude über einen Sünder, der Busse thut, und der aufrichtig bereuende Sünder werde als ein Lebendiggewordener und Wiedergefundener

die verzeihende Gnade Gottes erlangen, sollte in der ebenfalls in die christlichen Religionsurkuuden mit aufgenommenen Schrift eines Schülers gelehret sein, dass Esau, obschon er die Busse nicht blos gesucht, sondern sogar *unter Thränen* und *ernstlich* gesucht [ἐκζητήσας] hatte, keinen Raum zur Busse fand? Nein, das sei ferne! Dürfen wir nicht voraussetzen, der Apostel habe den Liebe und Barmherzigkeit athmenden Geist der Lehre seines Meisters verleugnet, so bleibt nur übrig anzunehmen, dass die zu einer solchen Voraussetzung hindrängende Interpretation der betreffenden Worte unhaltbar und irrig sein muss.

Dies ist von jeher mehr oder weniger gefühlt und anerkannt worden. Wir nennen hier nur *Luther*, der folgendermassen geurtheilt hat [1]: „Ueber das hat sie [die Epistel an die Hebräer] einen harten Knoten, dass sie am 6. und 10. Cap. stracks verneinet und versaget die Busse den Sündern nach der Taufe; und am 12. v. 17 spricht, Esau habe Busse gesucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelien und Episteln zu sein. Und wiewohl man mag eine Glosse darauf machen, so lauten doch die Worte so klar, dass ich nicht weiss, ob's genug sei. Mich dünket, es sei eine Epistel von vielen Stücken zusammengesetzt, und nicht einerlei ordentlich handele." Aus diesen Worten des grossen Reformators und Bibelkenners ersieht man deutlich, wie überaus wenig er an manchen exegetischen Ausflüchten Gefallen fand, mit denen man über jenen anti-christlichen Ausspruch hinwegzukommen suchte.

Wie aber ist letzterem wieder zu seiner Integrität zu verhelfen? Auf die einfachste Weise, wie ich glaube, — ohne dass man den Wortlaut selbst irgendwie verändert, blos durch eine andere Interpungirung. Was ich in Betreff Tertullian's bereits früher an zwei Stellen (adv. Marcion. IV. c. 36. de Orat. c. 3) nachgewiesen habe [2]) und nächstens bezüglich anderer Aussprüche noch zu erweisen gedenke, dass durch eine usuell

1) Protestanten-Bibel N. Test. Leipz. 1872. S. 928.

2) Das Neue Testament Tertullian's. Leipz. 1871. S. 647. 658 f.

gewordene falsche Interpunction der Sinn so mancher Stellen auf Jahrhunderte hinaus gänzlich verdunkelt worden ist, das zeigt sich auch bei Hebr. 12, 17. Hier ist es die Anbringung einer Parenthese, wodurch der Vers Licht erhält. Man lese nämlich:

Ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη (μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν), καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.

So dargestellt und aufgefasst, harmonirt der apostolische Ausspruch aufs schönste nicht blos mit dem Sprachgebrauch und der Geschichte, sondern auch mit der Lehre des Heilandes. Mit jenem, weil αὐτήν nun auf τὴν εὐλογίαν zurückweist und somit von einem unbiblischen Bussesuchen nicht mehr die Rede ist. Dass aber γάρ im Neuen Testamente öfters zur Einleitung von Parenthesen gebraucht wird, erhellt z. B. aus Marc. 5, 42. 16, 4. Jo. 4, 8. 9. 6, 64. 7, 39. 21, 7. Act. 13, 8. 18, 3. 1 Cor. 16, 5. Eph. 6, 1. Apoc. 19, 8. Er steht ferner in Uebereinstimmung mit den Berichten aus dem Alterthume. Denn die Schrift bezeugt in Gen. c. 27 nicht nur, dass Esau, als er den Segen seines Vaters als ein ihm selbst und seinem Geschlechte dauernd verbleibendes Erbgut zu erlangen strebte [θέλων κληρονομῆσαι], mit diesem seinem Wunsche und Verlangen zurückgewiesen und gleichsam wie minderwerthiges Metall verworfen wurde [ἀπεδοκιμάσθη, cf. Jerem. 6, 30], so dass er von da an dem jüngeren Bruder nachgesetzt blieb; sie bezeugt ja insbesondere auch das noch ausdrücklich, dass sein eifriges Begehren nach dem Vatersegen [ἐκζητήσας τὴν εὐλογίαν] sich durch klägliches Lautaufschreien und unter Thränen [μετὰ δακρύων] kundgegeben habe, cf. Gen. 27, 34. 38: ἀνεβόησε φωνὴν μεγάλην καὶ πικρὰν σφόδρα καὶ εἶπεν Εὐλόγησον δὴ κἀμέ, πάτερ . . . εὐλόγησον δὴ κἀμέ, πάτερ. κατανυχθέντος δὲ Ἰσαὰκ ἀνεβόησε φωνῇ Ἠσαῦ καὶ ἔκλαυσε. Was sodann die Nichtbusse des Esau[1]) und seine dadurch veranlasste Ver-

1) Warum hat der Apostel μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν gesagt anstatt des einfacheren μετάνοιαν οὐκ ἐποίησεν? Man könnte hinzeigen auf

werfung im theokratischen Sinne des Wortes betrifft, so ist sie ebenfalls biblisch zu begründen durch Hinweisung auf die Drohreden gegen Edom Jerem. 49 (Graec. 29), 7—22. Ezech. 25, 12—14. c. 35; Jes. 34, sowie auf die ganze Prophetie des Obadja. Noch deutlicher aber tritt sie hervor in der jüdischen Sage, namentlich im Buche der Jubiläen c. 37 u. 38, in den Testamenten der Zwölf Patriarchen Jud. c. 9 und in dem Midrasch Wajjissâu, worüber das Nähere in meiner nächstens erscheinenden Schrift beigebracht ist [1]). Endlich wird durch die von uns adoptirte Gestalt und Auffassung des Ausspruches im Hebräerbriefe auch jeder Zweifel an seiner Christlichkeit beseitigt; denn dass in der Lehre des Heilandes die Busse als Grundbedingung der Gottwohlgefälligkeit erscheint, dagegen die Unbussfertigkeit von den Segnungen Gottes ausschliesst, bedarf keines Beweises.

Hiernach würde der in Rede stehende Vers, wie folgt, zu

ähnliche Redeweisen, wo *τόπος* einen Genitiv bei sich hat, 1 Macc. 9, 45. Act. 25, 16. Apoc. 12, 8, besonders auf Sap. 12, 10: *ἐδίδους τόπον μετανοίας*. Allein darüber, weshalb er gerade hier diesen Ausdruck gewählt hat, gibt das keine Aufklärung. Ich halte dafür, er hat auf dasjenige Bezug genommen, was ihm bei dem Rückblicke auf das dem Esau in der entscheidenden Stunde einerseits verloren Gegangene und andererseits zu Theil Gewordene am nächsten lag. Esau hatte den Segen der Erstgeburt eingebüsst, erlangt hatte er als einen gleichsam noch mit Mühe und Noth errafften spärlichen Ueberrest des Segens die Zusicherung eines — wenn auch vom Fett der Erde und vom Thau des Himmels ausgeschlossenen — Wohnortes (Gen. 27, 39). Das war das Land Edom, welches ausser seiner Sterilität (vgl. Mal. 1, 3) noch die weit schlimmere Eigenschaft besass, dass es — von jeher der Gottentfremdung ergeben — kein zur Busse geeigneter Ort war. Die emphatische Voranstellung von *μετανοίας* aber deutet in Verbindung mit *τόπος* zugleich auf ein Wortspiel, auf die Gegenüberstellung von שׁוּבָה [= *μετάνοια* Jes. 30, 15 Symm.] und von שִׁיבָה [= habitatio], welche Anspielung den Empfängern des Briefes auch im Falle seiner griechischen Abfassung verständlich sein musste.

1) Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis. Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland).

übersetzen sein: „Denn wisset, dass er auch hernach, da er den Segen ererben wollte, verworfen wurde (zur Busse ja fand er keinen Raum), wiewohl er unter Thränen [1]) jenem [Segen] nachgetrachtet hatte."

Indem ich vorstehende Interpretation den berufenen Vertretern der Wissenschaft zur Prüfung vorlege, erlaube ich mir noch zu erwähnen, dass ich, nachdem ich vor mehreren Wochen die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit gewonnen, heute beim Niederschreiben dieser Zeilen zu meiner Freude erkenne, dass dieselbe schon im Alterthume von vereinzelten Schrifterklärern für zulässig oder wahrscheinlich gehalten worden ist. Es findet sich nämlich in dem Matthaei'schen Codex A der Sophienkirche zu Constantinopel aus dem 10. oder 11. Jahrhundert n. Chr., der auch die Episteln enthält, ein Scholion zu *ἐκζητήσας αὐτήν* folgenden Inhaltes: *τὴν μετάνοιαν ἢ, ὥς τινες, τὴν εὐλογίαν* [2]).

30. August 1873.

(Fortsetzung folgt.)

---

1) Hier ist *μετὰ δακρύων* somit im eigentlichen Sinne zu nehmen, wie überhaupt wohl überall im Neuen Testamente, nicht aber (wie *Bretschneider* Lexic. s. v. *δάκρυ* angenommen) neben *διὰ δακρύων* als Ausdruck der tiefsten Bekümmerniss (Act. 20, 19. 31. 2 Cor. 2, 4. Hebr. 5, 7. 12, 17) oder der zärtlichsten Liebe (2 Tim. 1, 4) aufzufassen.

2) Pauli epp. ad Hebr. et Colass. Graece et Lat. ed. Chr. Frid. *Matthaei.* Rigae 1784. p. 159.

Anzeigen.

Ernest Renan, Histoire des origines du christianisme. Livre quatrième qui comprend depuis l'arrivée de St. Paul a Rome jusqu'a la fin de la revolution suive (61—73) A. u. d. T. l'Antechrist. Paris 1873. 8. LI et 572 pp.

Unter dem Titel des „Antichrist", d. h. Nero, wird uns hier der Zeitraum 61—73 u. Z. mit der bekannten Darstellungskunst des Verfassers vorgeführt. Die Einleitung giebt eine Kritik der Hauptdenkmäler, welche in diesem Buche benutzt sind, nämlich der letzten Briefe des Paulus (an die Philipper, Kolosser, Philemon, Ephesier), des Briefs an die Hebräer, 1 Petri und Jakobi (und Judä), der Apokalypse. Die Briefe an die Kolosser und Ephesier können wir auf keinen Fall schon diesem Zeitraume zuweisen, auch nicht 1 Petri, Jakobi und Judä, wofür wir nur auf diese Zeitschrift (1870, IV. S. 377 ff.; 1873, I. S, 1 ff. IV, S. 465 ff.) zu verweisen brauchen. Aber im Ganzen hat die Darstellung des Herrn Verfassers doch viel Anziehendes und Lehrreiches, wenn man ihr auch stets mit Vorsicht folgen muss.

Das Buch beginnt mit der Gefangenschaft des Paulus in Rom, wo er eine seiner besten Zeiten verlebt. Hier schreibt Paulus zunächst den Brief an die Philipper. Mit *γνήσιε σύνζυγε* Phil. 4, 3 lässt Renan (p. 18 sq.), wie wir schon aus seinem „Paulus" wissen, den Paulus die reiche Lydia (Apg. 16, 14 ff.) als sa vraie épouse bezeichnen. Nach Rom, wo Paulus gefangen sitzt, kommt dann auch Petrus mit Johannes Marcus, wie die kirchliche Ueberlieferung berichtet. Renan lässt sich also, wie der Unterzeichnete, durch alle Einwendungen nicht abhalten, die schliessliche Anwesenheit des Petrus in Rom zu behaupten. Aber nach Rom soll auch der Apostel Johannes aus Asien gekommen sein, welchen die Ueberlieferung doch erst unter Domitianus dahin gekommen sein lässt, ferner Barnabas, welchen Renan für den Verfasser des Hebräerbriefs hält. Auch der Magier Simon mag sich nach Rom begeben haben. Und Petrus soll zwar nicht, wie Dionysius von Korinth (bei Euseb. K. G. II, 25, 8) berichtet,

zusammen mit Paulus, wohl aber allein über Korinth nach Rom gereist sein (p. 31). In Rom stehen Petrus und Paulus auf ganz gutem Fusse zu einander (p. 32 sq.) Das Christenthum stellt sich also durch seine Häupter in der Welthauptstadt vor, wo es schon die allgemeine Aufmerksamkeit erregt. Um diese Zeit verbreitet sich der Brief des Jakobus, an dessen Abfassung Jakobus höchstens Antheil hat (p. 46 sq.). Der augenfällige Gegensatz gegen den Apostel der Heiden hält Renan nicht zurück in der Hochschätzung dieses Briefes. Im Jahre 62 erleidet dann Jakobus in Jerusalem den Märtyrertod (p. 66 sq.). Die letzte Zeit des Paulus füllt Renan (p. 73 sq.) aus durch eine neue, mehr speculative Theorie, welche niedergelegt sei in den Briefen an die Kolosser und an die Ephesier. Auch schreibt Paulus nun an Philemon. Zu Anfang 63 wird er frei gelassen und kann nun seine beabsichtigte Reise nach Spanien ausführen (p. 104 sq.), wohin Unsereiner nicht folgen kann. Dann ist der 1. Petrusbrief geschrieben worden, wenn auch vielleicht nicht unmittelbar durch Petrus selbst (p. 112 sq.), ein Zeugniss von dem guten Einvernehmen zwischen Petrus und Paulus. Da tritt am 19. Juli 64 der Brand von Rom ein, dessen Schilderung bei Renan (p. 145 sq.) wohlgelungen ist, und Nero verfolgt die Christen als Brandstifter. In der sehr anschaulichen Schilderung wird der gleichzeitige Märtyrertod des Petrus und des Paulus mit Recht festgehalten (p. 182 sq.). Aber daran können wir nicht glauben, dass auch Johannes zu dieser Zeit sein römisches Oelmärtyrerthum bestanden habe (p. 197 sq.). Dagegen ist es erfreulich, dass auch Renan (p. 206 sq.) mit ziemlicher Sicherheit die langjährige Wirksamkeit des Apostels Johannes in Ephesus, seine neuerdings mit nichtigen Gründen bestrittene apostolische Stellung in Asien festhält. Auch darin erfreut sich der Unterzeichnete der Uebereinstimmung mit dem französischen Gelehrten, dass der Brief an die Hebräer 65 geschrieben ist (p. 210 sq.). Nur soll er von Barnabas nach Rom gerichtet sein. Den jüdischen Aufstand, welcher 66 ausbrach, vergleicht Renan selbst (p. 226 sq.) mit dem Fieber Frankreichs während der Revolution und von Paris 1871. Er lässt es überhaupt an Parallelen mit der neuesten Geschichte Frankreichs nicht fehlen (vgl. p. 543). Mit Stolz hebt er es hervor, dass der Sturz Nero's von Gallien ausging (p. 306). Darin weicht Renan von der herrschenden Kritik Deutschlands ab, dass er (p. 314 sq.) die Erwartung der Wiederkehr Nero's ganz unabhängig vom Christenthum entstehen, das Auftreten

eines Pseudo-Nero der Johannes-Apokalypse, welche den Nero als den Antichrist erwartet, schon vorhergehen lässt (p. 351 sq. 420. 438). Sonst ist die Darstellung der Apokalypse, welche Renan, ungeachtet neuerer Bestreitung, mit ziemlicher Gewissheit dem Apostel Johannes beilegt, recht ansprechend (p. 347 sq.). Der christlichen Apokalypse lässt er (p. 358) mit Recht das Buch Henoch, doch ohne den christlich-gnostischen Ursprung von C. 37—71 anzuerkennen (p. 333), die Himmelfahrt des Moses vorhergehen, dagegen den Ezra-Propheten (4 Ezra) und die Apokalypse des Baruch erst nachfolgen. Wenn Renan aber (p. 458, vgl. 468) davon redet, dass die Ezra-Apokalypse gewiss 96—98 geschrieben sei, so stützt er sich schwerlich auf wirkliche Gründe. Noch 1872. I. S. 158 ff. in dieser Zeitschrift meine ich die Benutzung des Ezra-Propheten in der Johannes-Apokalypse nachgewiesen zu haben.

Das Romanhafte, was man sonst in Renan's Geschichte der Ursprünge des Christenthums bemerkt hat, habe ich in diesem Bande weniger gefunden. A. H.

Theodor Keim, Celsus' wahres Wort. Aelteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom Jahr 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen. Zürich 1873. 8. XV u. 293 S.

Von dem verdienten Verfasser erhalten wir die erste wirkliche Herstellung der alten Streitschrift des Celsus gegen das Christenthum nebst gründlicher Untersuchung derselben. Die annäherungsweise Herstellbarkeit des wichtigen Buchs, von welchem wir in der Gegenschrift des Origenes mehr als Bruchstücke besitzen, hat Keim (S. 179—186) gerechtfertigt. Er bietet uns jedoch nicht den griechischen Text, sondern eine deutsche, mitunter allzu wörtliche, nicht immer gefällige deutsche Uebersetzung. Verfehlt ist es offenbar, wenn wir (S. 51) von Regenwürmern lesen, welche in der Ecke eines Schlammes zur Kirche kommen" (ἐκκλησιάζουσι, d. h. Versammlung halten) und unter einander streiten" (bei Origenes c. Cels. IV, 23). In den sonst sehr gründlichen und gelehrten Anmerkungen vermissen wir (S. 82) bei der Anführung aus dem pseudoplatonischen Briefe an Dionysius (Epi. II, p. 312) den Gebrauch derselben Stelle bei Justin. Apol. I, 60 p. 931. Immer haben wir hier eine sehr dankenswerthe Arbeit.

Auf die Herstellung von Celsus' „wahrem Worte" (S. 3—140) folgen zunächst „Zwei Zeitgenossen des wahren Worts"

(S. 141 — 168), nämlich Lucian von Samosata mit seinem Peregrinus (c. 11 — 16) und Minucius Felix Cäcilius in dem Dialog Octavius c. 5—13. Dass Letzterer ein Zeitgenosse des Celsus war, bezweifle ich nicht, wohl aber, dass er, wie Keim behauptet (S. 157 f.), die Schrift des Celsus schon benutzt haben sollte.

Den dritten Theil bildet die „Analyse des wahren Worts“ (S. 169—293). Dieselbe stellt zuerst das Verdienst des Origenes fest (S. 171 — 179), dann die Herstellbarkeit der Schrift des Celsus (S. 179—186), ferner den Titel und Zweck der Schrift (S. 187—195), wobei eine gewisse wohlmeinende und versöhnliche Haltung mit Recht hervorgehoben wird. Die Eintheilung und Gliederung (S. 196—203) wird in vier Theilen gefunden, von welchen der dritte und vierte doch etwas in einander fliessen. Der philosophische und religiöse Standpunct wird (S. 203—219) recht gut dargelegt. Die Kenntniss des Christenthums (S. 219—231) wird mit Recht hauptsächlich auf schriftliche Quellen zurückgeführt. Das Ergebniss ist, „dass Celsus den ganzen Umkreis unserer heutigen Evangelienliteratur gekannt, und dass er dennoch vorzugsweise den in der Kirche damals noch als erste Säule geltenden Matthäus verwendet“ hat. Die Beurtheilung des Christenthums (S. 231—253) wird ganz gerecht besprochen, der Werth der Schrift (S. 253—261) richtig dargelegt. Von Zeit und Ort der Entstehung (S. 261 bis 275) wird die Abfassungszeit mit hoher Wahrscheinlichkeit um 178 angesetzt, nicht so der Ort der Abfassung, welche in das römische Abendland verlegt wird. Ich will nicht gerade mit Dodwell, Tzschirner und Engelhardt aus der grossen Bekanntschaft des Celsus mit Aegypten auf die Abfassung in Alexandrien schliessen. Nimmt man aber die Freundschaft des Celsus mit Lucianus von Samosata hinzu, bedenkt man die starken Beziehungen auf morgenländische Dinge, wogegen sich wohl der Geist des römischen Weltreichs, aber nirgends Beziehungen auf das römische Abendland verrathen: so kann man darüber kaum im Zweifel sein, dass die Schrift des Celsus morgenländischen Ursprungs ist. Auf alle Fälle hat Celsus mit einem ägyptischen Musiker Dionysios verkehrt (Origenes c. Cels. VI, 41). Auch ist er in Syrien und Palästina mit christlichen Propheten zusammengekommen (ebendas. VII, 7, 8—11).

Hat Minucius Felix seinen Octavius schon um 180 geschrieben, so erkennen wir aus der Rolle, welche er den Cäcilius spielen lässt, eher den Abstand der römisch-abend-

ländischen Bestreitung des Christenthums als eine Benutzung der Bestreitung des Celsus. Celsus vertritt einen platonischen Dogmatismus, Cäcilius die akademische Skepsis und Zurückhaltung. Celsus kennt das römische Weltreich nur als das Reich der Gesittung, welches gegen die drohenden Barbaren aufrecht zu erhalten ist, Cäcilius dagegen als das weltherrschende Rom (c. 6. 12). Celsus berührt die gangbaren Vorwürfe heimlicher Gräuelthaten nur einmal (bei Origenes V, 63) bei den christlichen Häretikern, Cäcilius trägt den heidnischen Volksglauben über das geheime Treiben der Christen ungeschmälert vor (c. 8. 9). Celsus ist im Grunde schon Monotheist und führt die vielen Götter auf die untergeordneten Dämonen zurück (vgl. Keim, S. 206 f.), Cäcilius bekennt einen entschiedenern Polytheismus (c. 10). Celsus vertritt schon einen religiösen Synkretismus (vgl. Keim, S. 204 f.), wovon Cäcilius auch c. 6, wo er den Römern alle Götter gehören lässt, noch fern ist. Die Berührungen des Cäcilius mit Celsus erklären sich vollkommen aus der Gleichzeitigkeit zweier unabhängigen Schriftsteller. Was Keim schliesslich (S. 275—293) über den Verfasser ausführt, ist in der Hauptsache ganz einleuchtend. A. H.

Gotthard Lechler, Johann Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. 2 Bände, 8. Leipzig, 1873.

In diesem Werke liefert der Verfasser ein ausgezeichnetes Seitenstück zu seiner längst bekannten Geschichte des englischen Deismus. Die Bearbeitung der letzteren Aufgabe hat ihn auf die der anderen zurückgeleitet, was um so leichter geschehen konnte, da beide denselben historisch-nationalen Hintergrund mit- einander gemein haben. Durch gründliche Bekanntschaft mit der englischen Sprache, Literatur und Geschichte war Lechler zum Darsteller Wiclif's im hohen Grade geeignet, das beweist seine werthvolle Vorarbeit: „Wiclif und die Lollharden", in Niedners Zeitschrift 1853 und 1854. Seitdem hat er nicht abgelassen, sich durch Lectüre, Reisen und längeren Aufenthalt in Cambridge immer vollständiger in Besitz des historischen Materials zu setzen, und da Wiclif's Schriften nur zum geringeren Theile gedruckt vorliegen und vielleicht niemals vollständig veröffentlicht werden: so war es für ihn von grösster Wichtigkeit, von etwa vierzig Bänden der kaiserlichen Bibliothek zu Wien, welche lateinische Abhandlungen Wiclif's im Manuskript enthalten, nach und nach alles Wün-

schenswerthe sich zu freier Benutzung überlassen zu sehen; er citirt und excerpirt daher auch sehr vieles Handschriftliche, ein Auskunftsmittel, welches wohl in ähnlichen Fällen noch öfter wird ergriffen werden müssen. So ausgestattet, und unterstützt durch ausharrenden deutschen Fleiss und nicht geringe gelehrte Sorgfalt konnte er die englischen Biographieen von J. Lewis und R. Vaughan, sowie die Forschungen von Todd, Shirley und Arnold zusammenfassen, es gelang ihm aber auch, sie durch eigene Gründlichkeit weit zu übertreffen. Der Vollständigkeit nach wird das von ihm Dargebotene auch dem Kenner für lange Zeit genügen; eher hätte er Grund, Einiges hinweg zu wünschen, sowie auch an der Schreibweise des Verfassers eine Ausstellung zu machen. Unseres Erachtens ist die „Geschichte des Deismus“ frischer geschrieben; die vorliegende Darstellung, klar und correct wie sie durchweg ist, leidet doch an zu grosser Langsamkeit der Relation und der Untersuchung; ein lebhafteres Tempo der Rede würde sie ohne Nachtheil der Sache angenehmer gemacht haben, was bei einem Umfang von etwa 1400 Seiten nicht gleichgültig ist. Wir sagen dies ganz unverhohlen, ohne zu fürchten, dass diese Aeusserung als Herabsetzung eines Werks aufgefasst werden könne, welches fortan in der Reihe der deutschen kirchenhistorischen Monographieen eine feste und durchaus ehrenhafte Stellung einnehmen wird.

Zunächst glaubt Referent der Anlage des Ganzen einige Erklärung schuldig zu sein. Der erste Band enthält die selbständigsten und gründlichsten Studien des Verfassers und ist zum grösseren Theile der Persönlichkeit, Lebensführung, Schriftstellerei und theologischen Stellung Wiclif's gewidmet, lässt sich also als ein Werk für sich ansehen. Der zweite kürzere Band macht ihn zum Anfänger einer Partei, welche in England selbst ihr Dasein fast bis zu den Zeiten der Reformation fristet, aber auch zum Urheber einer kirchlich-wissenschaftlichen Opposition, welche durch Hus in veränderter Gestalt auf Deutschland übertragen wird. An die Hussiten schliessen sich die mährischen Brüder an. Das Verlangen nach biblischer Reinigung und kirchlicher Befreiung regt sich in einer Anzahl ausgezeichneter Persönlichkeiten, der Humanismus bietet das Werkzeug einer verbesserten Wissenschaftlichkeit und allgemeinen Geistesbildung. Indem so eine Reihe ungleichartiger, aber durch verwandte Regungen und Interessen verbundener Erscheinungen zusammentreten, erwächst ein bedeutender historischer Factor, welcher nach Zeit und Tendenz allerdings

den Namen einer Vorgeschichte der Reformation verdient. In der Durchführung dieses Gesichtspunkts liegt die allgemeinere Tendenz des Werks, und der Verfasser war dazu um so mehr berechtigt, da er die Abhängigkeit des Hus von Wiclif weit schärfer als gewöhnlich geschieht, in's Licht stellen konnte. Vielleicht hat ihn aber dennoch der Gedanke einer solchen Erweiterung der Monographie zum allgemeinen Geschichtswerk über das richtige Maass geführt. Wenn er nämlich dem zweiten Bande oder dem ganzen dritten Buch die Aufschrift giebt: „Die Nachwirkungen Wiclif's“: so besagt dieser Titel entschieden zu viel, denn er lässt erwarten, dass alle im Folgenden beschriebenen Vorgänge und Persönlichkeiten nur von dieser Seite angeregt worden, während sie doch theilweise an ganz anderen Fäden hingen. Und wenn er nach dem Bericht über die ältere Wirksamkeit und Bestreitung der Wiclifitischen Partei, also der Lollharden, zu Hus und dessen Vorgängern übergeht, dann aber Bd. II, S. 302 ff. nochmals zu den Lollharden und deren letzter Epoche zurückgreift: so entsteht abermals die Annahme, als ob die böhmische Bewegung lediglich als Abzweigung der von Wiclif ausgegangenen zu betrachten sei, — eine Annahme, die sich mit der immer noch vorhandenen und bedeutenden Eigenthümlichkeit der ersteren nicht vertragen will. Es wäre richtiger gewesen, wenn der Verfasser die Geschichte der Lollharden ganz zu Ende geführt hätte, um dann erst den böhmischen und deutschen Boden zu betreten. Darin aber ist Lechler gewiss mit uns einverstanden, dass überhaupt der Gedanke einer Vorgeschichte mit einiger Restriction angewendet werden muss. Alle jene Bestrebungen, mit denen wir hier bekannt gemacht werden, begegnen sich zwar auf derselben breiten Bahn, aber sie münden nicht einfach in den Strom der Reformation, sondern werden von diesem theilweise verdrängt und zurückgeschoben. Aus Wiclif, Hus und Genossen kann man noch lange keinen Luther und Melanchthon schmieden. Aus der blossen Vorreformation erklärt sich die Reformation noch nicht, sie ist keine blosse Steigerung von jener, und um sie zu verstehen, muss die vorangegangene Epoche in ihrer ganzen Breite, die katholische Seite mit eingerechnet, vergegenwärtigt werden.

Daran möge sich noch eine andere Bemerkung anknüpfen. Lechler beginnt seine Abhandlung mit einer Zusammenstellung aller religiös-sittlichen, kirchlichen, nationalen, intellectuellen oder kirchenpolitischen Reformbestrebungen während des ganzen Zeitraums vom 2. bis 14. Jahrhundert. Offen gestanden hätten

wir ihm diese ziemlich ausführliche Uebersicht gern erlassen, nicht als ob sie nicht z. B. über Ockam und Dante manche sehr dankenswerthe Mittheilungen enthielte, sondern weil sie, zumal in solcher Ausführlichkeit, an diese Stelle nicht gehört. Hätte sich Lechler zur Aufgabe gesetzt, den Protestantismus und Evangelismus als jederzeit mitwirkenden und niemals verschwindenden Factor der christlichen Kirchengeschichte nachzuweisen, dann durfte und musste er so verfahren. Protestantismus und Evangelismus sind geistige und religiöse Mächte, denen jedes Zeitalter einen, sei es nun geringeren oder grösseren, Raum gewährt, bis sie zu selbständiger Darstellung gelangen; dagegen ist die Reformation ein Ereigniss des 16. Jahrhunderts, und zwar im höchsten Grade ein durchschlagendes, welches also wie alles Grosse sich selber vorangeht. Es hat seine Vorgeschichte, allein über diese, also über die beiden letzten Jahrhunderte, dürfen wir dann nicht zurückgreifen, noch etwa unsere Vorzeichen und Vorbereitungen bis ins 2. und 3. Jahrhundert hinaufrücken, wenn nicht die historische Auffassung, von welcher wir ausgingen, selbst wieder zerstört werden soll. Freilich enthält schon die früheste Epoche gewisse Ansätze und Keime einer um viele Jahrhunderte späteren Entfaltung; das gilt aber doch nur in einem weiteren und allgemeineren Sinne, als welcher zu der Annahme einer Vorgeschichte überhaupt Veranlassung gegeben hat. Nach unserer Meinung ist daher Wiclif nicht der „Mittelpunkt", wie Lechler S. 17 der Einleitung sagt, sondern der Anfänger der Vorgeschichte der Reformation. Weit grösseres Recht hat schon das zweite Kapitel, die „Vorgeschichte der Reformation in England" (I, S. 168—258), welche eigentlich nur den Zweck hat, den Leser über den Verlauf und die Stadien der englischen Kirchengeschichte zu orientiren und auf einige für das Verständniss des Folgenden wichtige Umstände und Persönlichkeiten hinzuweisen. Männer wie Robert Grossetête, Bischof von Lincoln (geb. 1175 † 1253), auf den sich Wiclif später berufen hat, und Richard von Armagh, Primas von Irland seit 1347, sind anderwärts selten genannt, auch Thomas von Bradwardina nicht genug gewürdigt; mit ihnen und Anderen gründlich bekannt gemacht zu werden, war wünschenswerth.

Doch wir halten uns bei Nebendingen auf, statt den Kern in's Auge zu fassen. Das Leben Johann Wiclif's, — denn dieser Schreibung giebt Lechler vor den zahlreichen anderen den Vorzug, — zeigt uns den Gang einer höchst charaktervollen, geistigen und sittlichen Entwicklung und arbeitsvollen

Thätigkeit ohne Rückschritt und Vereitelung, aber mit nur wenigen spannenden oder überraschenden Wendepunkten, der dramatische Reiz fehlt. Was wir vor Augen haben, ist grossentheils nur das stille Wirken eines Gelehrten, eines Predigers und guten englischen Patrioten, der dann plötzlich in die kirchliche Opposition getrieben und auf den öffentlichen Schauplatz gestellt wird. Die biographische Kenntniss lässt viele Lücken. Lechler weist mit Bestimmtheit den Geburtsort Spreswell unweit Alt-Richmond, nur ungefähr das Geburtsjahr, nämlich einige Zeit vor 1324, nach und verfolgt sodann den Studiengang des jungen Mannes, welcher von den Naturwissenschaften zur Theologie und Kirche geführt wird und zu Oxford während der Jahre 1345—66 ausgezeichnete Erfolge hat, als Scholar, als Vorsteher vom Balliol-College (1361) und als Magister regens der Universität; er wird 1374 Doctor der Theologie. Dass er Vorstand der neuerrichteten Canterbury-Halle zu Oxford geworden, wird durch eine lange Untersuchung (S. 294) wahrscheinlich gemacht, bestritten dagegen die gewöhnliche Meinung, dass Wiclif seine öffentliche Laufbahn mit dem Auftreten gegen die Bettelorden eröffnet habe; vielmehr war es die päpstliche Forderung des Lehnszinses, welche diesen Mann zuerst zum Widerspruch herausforderte, also eine kirchenpolitische Rechtsfrage, woraus erhellt, von welcher Seite aus er mit der Hierarchie und dem Papstthum zerfallen ist. Bei der lückenhaften Beschaffenheit der Berichte findet sich hier mancherlei Gelegenheit zu historisch-kritischen Fragen und Vermuthungen; eine derselben möge erwähnt werden. Papst Urban V. hatte 1365 die Zahlung und Nachzahlung der alten Lehensabgabe gefordert. König Eduard III., nicht geneigt zu gehorchen, berief sich auf sein Parlament, welches 1366 ein einstimmiges und ablehnendes Votum abgab mit der Erklärung, dass König Johann gar nicht befugt gewesen sei, dergleichen Versprechungen im Namen des Landes einzugehen. Irgendwie muss auch Wiclif bei dieser nationalen Ehrensache betheiligt gewesen sein. Dieser nämlich antwortet in einer schon von Lewis mitgetheilten Streitschrift auf eine Herausforderung der Bettelmönche, er beruft sich aber nicht auf sein eigenes Urtheil, sondern auf die Gutachten der Lords im Parlament, deren Reden von ihm ausführlich, aber in einer Weise referirt werden, welche die Hand des Berichterstatters unverkennbar verräth. Nun schliesst Lechler (I, S. 331 ff.), dass Wiclif schon 1366 selbst Mitglied des Parlaments gewesen sei, was er allerdings zehn Jahre später war. Referenten will diese

Folgerung nicht einleuchten, hauptsächlich weil die genannte Streitschrift von ihm selber ganz absieht, und weil ein so freimüthiger Mann doch nicht umhin gekonnt hätte, seine eigene Stellung im Parlament hervorzuheben, statt sich nur „als demüthigen und gehorsamen Sohn der Römischen Kirche" zu bezeichnen. Mit dem Ausdruck: cum sim peculiaris regis clericus, ist doch auch noch kein parlamentarisches Sitz- und Stimmrecht gegeben. Der Satz: Si autem ego assererem talia contra regem meum, olim fuissent in parliamento dominorum Anglie ventilata, könnte wohl, wie Lechler will, zu verstehen geben, dass Wiclif selbst im Parlament seine Ansichten ausführlich und nachdrücklich entwickelt habe, lautet aber unter dieser Voraussetzung gleichfalls sehr unbestimmt. Ebenso wohl lässt er sich dahin erklären: „Wenn ich, gerade als ein peculiaris regis clericus, als ein vom König bevorzugter und mit dessen Vertrauen beehrter Kleriker mir Behauptungen gegen die königlichen Rechte erlaubte: so hätten diese schon vormals in dem Parlamente der Herrn zur Sprache kommen müssen." Wir würden in diesem Falle mit den älteren Biographen annehmen, dass Wiclif entweder den parlamentarischen Verhandlungen nur als Zuhörer beigewohnt, oder von deren Inhalt aus Berichten Kenntniss erhalten hatte.

Die wichtigsten folgenden Ereignisse sind bekanntlich die Reise nach Flandern zum Zweck der Sicherstellung des Landes gegen päpstliche Uebergriffe, und die beiden Vorladungen nach London. Wiclif's Theilnahme an jener Gesandtschaft und sein nachheriger Einfluss auf das Parlament, welches 1376 die päpstlichen Zugeständnisse mit neuen Beschwerden beantwortete, stellten ihn als rückhaltslosen Widersacher eines geldsüchtigen Papstthums, welches die Schafe nur scheeren will, statt sie zu weiden, dergestalt in den Vordergrund, dass die Hierarchie nicht umhin konnte, gegen ihn aufzutreten. Er hatte inzwischen mehrere Präbenden, zuletzt das Pfarramt von Lutterworth in Leicester erhalten; das „gute Parlament", dessen Anträge unter seiner Mitwirkung zu Stande gebracht wurden, fällt zusammen mit dem Höhepunkt seines öffentlichen Ansehens (S. 359—361), welches von da an eher abgenommen hat. Die lebendigste Scene ist die der ersten Vorladung am 19. Febr. 1377 in der Paulskirche; in solchem Falle ist jedes Detail doppelt willkommen (I, S. 368 ff.). Vor dem Bischof von London und den Würdenträgern der Kirche erschien furchtlos Wiclif, neben ihm sein mächtiger Freund, der Herzog von Lancaster und der Grossmarschall von England mit bewaffnetem Gefolge. Er

sollte vernommen werden, kam aber gar nicht zu Worte, weil ein heftiger Wortwechsel zwischen dem Bischof und dem Herzog jede geordnete Verhandlung abschnitt; ein starkes Aergerniss unter den Bürgern und Aristokraten war die Folge. Weit gefährlicher konnte freilich die zweite Citation werden, weil diese der Papst Gregor XI. selbst in die Hand genommen, mit Bullen, zahlreichen Anklagepunkten und Instructionen an seine Commissarien unterstützt hatte. Aber auch dieser Angriff, der im Februar oder März 1378 zur Entscheidung kam, scheiterte an dem Widerstreben der Universität Oxford und an der energischen Fürsprache von Seiten des Hofes und der Bürgerschaft von London. Das geistliche Gericht liess sich einschüchtern und ist daher von Römisch gesinnten Chronisten geradezu der Feigheit beschuldigt worden, — Beweis genug, in welchem Grade Wiclif's Angelegenheit mit den nationalkirchlichen Landesinteressen verwachsen war. Das Dogma kam allerdings bei den neunzehn ihm schuldgegebenen Sätzen, welche das Eigenthums- und Erbrecht, das Kirchengut und die Disciplinargewalt betrafen, nicht in Frage. Nach solchen Vorgängen kann man es nicht mehr unerklärlich finden, dass Wiclif, obgleich er durch den Bauernaufstand von 1381 verdächtigt, durch neue Maassregeln des Erzbischofs bedroht und einer letzten Vorladung vor das Concil zu Oxford 1382 ausgesetzt wurde, dennoch ohne Demüthigung und im vollen Besitz seiner kirchlichen Würde am 31. December 1384 aus dem Leben geschieden ist. Seine achtunggebietende Persönlichkeit schützte ihn ebenso wie der bedeutende Rückhalt, den er iml Parlament und in der öffentlichen Meinung hatte. Aber welch'l ein Abstand, wenn wir auf die Zeiten Beckets und König Johanns zurückblicken!

Hiermit ist die kirchenpolitische Stellung und Wirksamkeit des Mannes bezeichnet. Zunächst folgt Wiclif der Prediger, welchen wir als ernsten Schriftverkündiger, als Beförderer der Reise- und Laienpredigt und als Gegner des falschen und verweltlichten Priesterthums aus englischen und ateinischen Predigtsammlungen kennen lernen. Sein Verdienst um die von ihm begonnene, von Freunden und Anhängern wie Purvey fortgesetzte englische Volksbibel, die sogenannte Wiclifbibel, deren Text durch die Gesammtausgabe von 1860 vollständig bekannt geworden, erscheint um so grösser, da bisher nur fragmentarische altenglische Uebersetzungsversuche vorangegangen waren; der Abschnitt S. 429 ff. (vgl. die kurzen Bemerkungen von Reuss, G. d. N. T. §. 467) ist daher für

die Geschichte der Bibelübersetzungen sehr werthvoll. Doch verweilen wir lieber bei den nächstfolgenden Kapiteln, welche Wiclif als Denker, als Gelehrten und Dogmatiker zum Gegenstande haben. Ausser dem bekannten Hauptwerk Trialogus ist in dieser Richtung noch vieles Handschriftliche: De veritate scripturae, De civili dominio, De dominio divino, De ecclesia, vom Verfasser mit grossem Fleiss ausgebeutet worden. Vielfach noch ganz umgeben und getragen von der scholastischen Ueberlieferung dringt der kräftige Geist Wiclif's über deren Schranken, um sie an einigen Stellen völlig zu zerbrechen. An das von ihm mit grosser Begeisterung verfochtene, obwohl ganz abstract und gesetzmässig hingestellte Schriftprincip schliesst sich eine streng realistische Metaphysik des Dogmas, und dieser entspricht der Gottesbegriff und die Trinitätslehre. Die Weltanschauung fasst sich unter dem Namen der göttlichen Herrschaft zusammen, daher die Ueberschrift: De dominio divino. Auch die Christologie bewegt sich in dem alten Rahmen, aber sie wird erwärmt und belebt durch die religiöse Betrachtung Christi als des Oberhaupts der erlösten Menschheit, des Mittlers und des Heiligen über alle Heiligen. In den Lehren von der Sünde und Freiheit, von der Gnade und der Aneignung des Heils sucht Wiclif mehrere Momente der dogmatischen Ueberlieferung eigenthümlich zu verknüpfen; die Abhängigkeit von Augustin und dem jüngeren Bradwardina ist vorherrschend und drängt zum Determinismus, der aber doch nicht ohne Weiteres Recht behalten soll. Daher wird behauptet, dass zwar eine höhere Nothwendigkeit durch alles Geschehende hindurchgeht, weil Gott in jedem Willensact bestimmend mitwirkt, dass aber dennoch in dem innersten Gebiet der Gesinnung eine relativ autonome Freiheit anerkannt werden müsse. Das christliche Heil wird durch einen halb scientifisch halb ethisch formulirten Glauben, durch fides formata angeeignet, und nicht ohne menschliches Verdienst, denn wenn auch jeder eigentliche Rechtsanspruch wegfallen soll: so bleibt doch das meritum de congruo stehen. Wenn Wiclif in diesen Sätzen sich ziemlich gleich geblieben ist: so führt ihn in anderen Ansichten der kritische und reformatorische Trieb von einer Position zur anderen. Mit seinem Begriff der Kirche tritt er gänzlich aus dem herrschenden Vorstellungskreise heraus. Die Kirche ist ihm nur der mystische Leib Christi, nur die unsichtbare Gemeinschaft der Erwählten, folglich gehört die dermalige Erscheinung derselben sammt dem ihr aufgeprägten Dualismus

der Geistlichen und der Laien gar nicht zum Wesen der Kirche, welches dadurch vielmehr entstellt wird. Und damit nicht genug. Die Kirche besteht eigentlich nur in ihrer eigenen geistigen und religiösen Wahrheit, die Wirklichkeit gefährdet sie schon; denn Heuchler und Schlechte werden von unserem Denker, obwohl nicht überall mit gleicher Bestimmtheit, ausgeschlossen gedacht, — eine Folgerung, die bekanntlich der praktische Verstand der Reformatoren stets ferngehalten hat. Dieser radicale Idealismus kann auf die Beurtheilung des Cultus und der Disciplin nicht ohne Einfluss bleiben; die Bilder werden verworfen, manche andere Andachtsmittel wenigstens bezweifelt, hier und da finden sich Aehnlichkeiten mit der späteren reformirten Ansicht. Das Papstthum fällt dahin. Nachdem Wiclif den Papst ziemlich lange noch in mässigen Grenzen anerkannt hatte, gelangte er, bewogen durch das anstössige Schisma, zu einer grundsätzlichen Lossagung von ihm und endigte damit, den Namen Antichrist nicht einmal, sondern hundertmal auf den vermeintlichen Statthalter Christi anzuwenden und die Römische Kirche als die Wurzel aller Lästerung hinzustellen; — Luther hat dies nicht unumwundener gethan als er. Im Papstthum kann sich also das Göttliche nicht versichtbaren, ebenso wenig in der priesterlich fingirten Transsubstantiation, — ein zweiter Punkt, in welchem Wiclif's Lehre geradezu in das Zeitalter der Reformation hinüberreicht. Lechler verbreitet sich S. 613—644 sehr ausführlich über dieses Lehrstück und kommt zu dem überzeugenden Resultat, dass Wiclif seit 1381 mit voller Bestimmtheit gegen die scholastische Wandlungstheorie aufgetreten ist, dass aber die von ihm gebilligte positive Auffassung von der Gegenwart Christi im Abendmahl, obgleich eigenthümlich formulirt und modificirt, doch mit der reformirten Ansicht mehr Aehnlichkeit hat als mit der lutherischen. Die Ausstellung und Anbetung der geweihten Hostie behandelt er geradezu als Götzendienst. Beachtung verdient endlich noch seine nachhaltige Kritik der Mönchsorden, zumal der Bettelmönche. Unmöglich konnte er die Letzteren unbedingt verwerfen, er musste einräumen, dass in einigen frommen Bettelmönchen das Streben, zu der ursprünglichen Religion Christi zurückzukehren, angebahnt sei, dass sie dasselbe wollten, worin auch er den alleinigen Weg sah, wenn überhaupt der seit Constantin immer mehr entarteten kirchlichen Gemeinschaft noch einmal aufgeholfen werden solle. Denn Verfall, Verderben und Entstellung der Kirche haben ihren tiefsten Grund in der Verweltlichung, folglich muss auch

die Wiederherstellung auf Entweltlichung hinauslaufen. Die Grenzlinie zwischen Kirche und Welt und ihrer beiderseitigen Macht und Wirksamkeit muss anders gezogen, die Kirche von der Last ihrer Güter und Besitzungen befreit und dadurch ihrem wahren Zweck zurückgegeben werden, und zwar durch gemeinsame Arbeit Aller, an welcher aber der Staat vorwiegenden Antheil haben wird. An dieser Stelle fühlen wir sogleich, dass Wiclif noch seinem Zeitalter angehört und hierin von dessen gegensätzlichen Anschauungen beherrscht war. Lechler verhehlt dies nicht, aber er hätte es schärfer in's Licht stellen sollen. Denn wenn sich Weltliches und Geistliches verhalten wie Besitz und Nichtbesitz oder geringer Besitz des Irdischen, wenn in der Verkürzung des Kirchengutes das einfache Heilmittel des geistlichen Berufs gefunden sein soll: so war dies eben die Ansicht der Opposition und lag ungemein nahe im Hinblick auf das geldgierige Papstthum, verräth aber eine Lebensauffassung, von der sich die des Protestantismus bestimmt unterscheidet.

Alles zusammengenommen enthält dieses Glaubens- und Lehrsystem ungleichartige Bestandtheile, welche in verschiedenen Zeitaltern ihre Entstehung oder Bestimmung haben. Wiclif hat Vergangenes recapitulirt, Künftiges anticipirt, Gegenwärtiges benutzt und ergriffen, die Geschichte aber hat bewiesen, dass es damit noch nicht genug war, dass Manches, woran er hing, hinwegfallen, Anderes hinzutreten musste, wenn eine einheitliche und zur Erneuerung der Christenheit taugliche Macht entstehen sollte. Dennoch bleibt er selber eine höchst ausgezeichnete Erscheinung, die unter den Geistesverwandten des folgenden Jahrhunderts ihres Gleichen sucht; er ist es um so mehr, da er Wissenschaft und Leben der Kirche übersah, und da er nicht als der methodisch geschulte und demonstrirende Scholastiker lehrte und schrieb, sondern als der scharfe, aber in freieren Formen sich bewegende Denker, der überzeugte Mensch, der unermüdliche Arbeiter und der kühne Bestreiter verjährter Schäden.

Für den zweiten Band des Werks erlaubt uns der Raum nur ein sehr eklektisches Verfahren. Die langwierigen und wechselvollen Schicksale der Wiclifitenpartei sind aus Lechler's älterer Abhandlung noch erinnerlich, hier werden sie sehr ausführlich und mit Berücksichtigung der politischen Verhältnisse erzählt. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts bildeten diese Lollharden eine festgeschlossene und besonders in der Diöcese des Bischofs von Lincoln verbreitete Partei,

welche sich durch Verwerfung des Mönchthums und anderer Missbräuche, durch Sorge für Reiseprediger und durch den Grundsatz von der Gleichheit des geistlichen Amts unterschied. Sie war kühn genug, 1395 eine Denkschrift einzureichen, in welcher das Priestercölibat, das fingirte Abendmahlswunder und die Ohrenbeichte als schwerste kirchliche Sünden und als Verführungsmittel zur Sodomiterei, zur Idololatrie und zum Hochmuth hingestellt werden (II, S. 24 ff.). Die Folgen dieser Invective blieben nicht aus. Sofort entschloss sich die Hierarchie unter Anführung des Erzbischofs Arundel von Canterbury und einer Provinzialsynode zu durchgreifenden Maassregeln gegen die Reformpartei; zahlreiche Sätze der Lollharden und ihres Urhebers wurden als ketzerisch verurtheilt. Nach dem Sturze der Plantagenet erhob sich unter Heinrich IV. von Lancaster ein Inquisitionsgericht, welches gestützt auf die Schrift: De comburendo haereticos, 1400, und wie ein Vorspiel künftiger Unthaten seine Opfer forderte und fand. Wilhelm Sawtre, Johann Badby, Wilhelm Thorpe starben eines martervollen Todes; das Betragen und vielleicht sogar die Dazwischenkunft der Universität Oxford lenkte auf diese selber den schwersten Verdacht. Noch jetzt liegt uns nämlich ein Zeugniss dieser Universität vom 6. October 1406 vor, welches unter dem Namen des Kanzlers Wiclif selber als einen Mann von lauterstem sittlichem Wandel, von Frömmigkeit und tiefer Wissenschaft und als fidei fortis athletha preist und ihn von dem niemals bewiesenen Vorwurf häretischer Vergehung freispricht; auch sei, wird hinzugefügt, sein Leib nicht etwa nach dem Tode ausgegraben und den Flammen übergeben worden (II, S. 69. 70). Dieses Schriftstück gelangte später nach Böhmen, Hus benutzte und verlas es von der Kanzel, zu Costnitz wurde es als untergeschoben verworfen. Soviel scheint gewiss, dass diese Urkunde schon in damaliger Zeit entstanden ist; übrigens sind die neueren Kirchenhistoriker getheilter Meinung, Neander bestreitet die Echtheit, Lechler behauptet und vertheidigt sie. Als Beweis treuer Anhänglichkeit und unerschrockenen Freimuths verdiente ein solches Zeugniss wohl echt zu sein, doch kann man sich unseres Erachtens eines Argwohns nicht erwehren, theils darum, weil die Worte desselben zwar sehr wohl und sehr kräftig gewählt, aber nicht darauf eingerichtet sind, um unter den gegebenen Umständen Gehör zu finden, theils aber auch weil von gegnerischer Seite schon fünf Jahre nachher in dem Beschluss einer Convocation der Provinz Canterbury auf die genannte Urkunde Rücksicht genommen wird

mit der Bezeichnung literae falsitatis. Dieser Ausdruck scheint doch eher auf Unechtheit als auf Unglaubwürdigkeit des Inhalts hinzudeuten. Nicht lange darauf wurde eine Visitation über die Universität verhängt; aber hätte nicht, wäre man von der Echtheit überzeugt gewesen, gerade auf diese so starke Demonstration auch eine Anklage gegen den Geist von Oxford gebaut werden müssen? Doch möge der Sachverhalt nach Lechlers Angaben S. 71 ff. erwogen werden; Ref. ist durch die angeführten Umstände in dem Verdacht der Unterschiebung noch bestärkt worden. — Die Verfolgung, Vernehmung und grausame Hinrichtung des Lord Cobham als Lollhardischen Ketzers (1417) bildet das letzte tragische Schauspiel dieser Art, nachher trat ein Wendepunkt ein. Die Lollharden wurden mehr bestritten als gewaltsam verfolgt, sie zogen sich in der Gestalt einer religiösen Secte, nicht mehr einer national-kirchlichen Partei, in Privatkreise zurück; darin aber blieben sie sich gleich, dass sie nach wie vor durch biblische Predigt religiöse Innerlichkeit und sittlichen Ernst befördern wollten, dass sie dem Monopol der Hierarchie das allgemeine Priesterthum der Erwählten, die allein die Kirche ausmachen, entgegenstellten und endlich viele äusserliche Bestandtheile des Cultus und besonders die Wandelung im Abendmahl verwarfen. Ref. möchte seinerseits nochmals auf Lord Cobham zurückblicken; er war nicht der einzige Aristokrat, der es mit den Lollharden hielt. Wie Wiclif von mehreren Grossen des Reichs gegen kirchliche Angriffe beschützt worden war: so hat auch sein nachheriger Anhang in den Vertretern der Landeshoheit, den reichen Grundbesitzern wie auch in den Führern der Intelligenz Unterstützung gefunden, — gewiss ein seltner Charakterzug kirchlicher Parteibildung. Bei aller gegensätzlichen Verschiedenheit ist es doch erlaubt, von hier aus Parallellinien zu ziehen, die bis zum englischen Deismus reichen; denn wie dieser von den Vornehmen und Gebildeten ausging: so hat er auch Alles aufgeboten, um die Priesterkaste und das geistliche Amt als die Quelle des religiösen Wahns in Verruf zu bringen.

Von nun an befindet sich der Leser auf bekannten und vielbetretenen Wegen, ohne jedoch nur das Oftgesagte zu vernehmen. Durch die neuesten Werke von Palacky, Höfler, Schlesinger, Berger, Krummel hat die Kenntniss der Hussitischen Geschichte sehr gewonnen, und der Verfasser hat von diesem Zuwachs guten Gebrauch gemacht; er verzichtet auf Vollständigkeit, um die seinem Zweck nahe liegenden In-

teressen desto gründlicher zu verfolgen. Darum werden die schon mit 1382 beginnenden Beziehungen zwischen Böhmen und England und die Besuche der Prager Studenten in Oxford, von wo Wiclif's Schriften zurückgebracht wurden, an die Spitze gestellt. Von jenen ersten kühnen Busspredigern hat Matthias von Janow die meisten reformatorischen Gedanken vorgetragen; aber Hus fasst alle früheren Bestrebungen in sich zusammen und verbindet sie mit einer „Nachwirkung" Wiclif's, dessen Lehren in ihm kräftig auflebten. Er begann 1398 philosophische Vorlesungen zu halten; da nun die jetzt in Stockholm befindliche Handschrift von 5 philosophischen Abhandlungen Wiclif's von Hus' Hand verfertigt ist: so vermuthet Lechler mit Recht, dass er sich dieser Aufsätze bei seinem ersten Auftreten als Docent bedient haben werde; gewiss lernte er zuerst dessen philosophischen Realismus, dann erst die theologischen Schriften kennen. Wie anders entwickelte sich aber hier der Schauplatz des Kampfes! Der erste Anschluss an die Principien Wiclif's war ungefährlich, Hus behauptete sich noch lange, als die Lollharden in England schon dem Ketzergericht verfallen waren. Dafür war er den weitgreifenden kirchlichen Gewalten im höheren Grade ausgesetzt, und eine merkwürdige Verkettung der Umstände liess ihn schrittweise aus der Gunst des Erzbischofs und des Königs Wenzel und aus dem festen Verbande mit der Universität herausfallen, bis er am Ende nur noch die böhmischen Freunde und das Volk auf seiner Seite hatte. Das nationale Ehrgefühl, welches Wiclif einst gestärkt und sichergestellt hatte, verschärfte sich bei Hus zu einem stammesmässigen Particularismus, der ihm und seiner Sache verderblich geworden ist. Die Vorgänge von 1409, in Folge deren die deutschen Scholaren und Magister massenweise auswanderten, erklären sich nach S. 153 aus dem gesteigerten Nationalgefühl der Tschechen, ohne dass man nöthig hat, dem Hus und seiner Partei bewusste Lüge, Vorspiegelung und dgl. vorzuwerfen. Die Ausscheidung der deutschen Elemente verhalf Hus zu einem augenblicklichen Siege, aber indem er sich den Stammgenossen ganz in die Arme warf, regte er die kirchlichen Mächte um so heftiger wider sich auf, und doch hat es noch eine Weile gedauert, ehe die seit 1410 wider ihn geschmiedeten Pfeile der Excommunication, der päpstlichen Bulle und des Interdicts ihn wirklich verwundeten. Nunmehr wurde und blieb der gefährlichste Angriffspunkt der Wiclifismus (S. 169). Die Synode hätte ihn retten können, statt dessen hat sie ihn geopfert, um zu beweisen, dass sie nicht unkirchlicher sei als der Papst.

Hus war eine durchaus praktische Natur, es kann nicht davon die Rede sein, einem so feurigen und vordringenden Menschen die Selbstständigkeit überhaupt abzusprechen; selbst als Theologe ist er seinem Meister nicht in allen Stücken, z. B. nicht in der Verwerfung der Transsubstantiation, gefolgt, weshalb denn auch später die Hussiten im Laienkelche ein anderes Erkennungszeichen ihrer Gemeinschaft gefunden haben. Gleichwohl ergiebt sich aus einer Durchsicht der beiderseitigen Schriften und ihres Lehrgehalts, dass Hus alles Grundzügliche seiner Glaubensrichtung wie namentlich das Schriftprincip und die Begriffe von der Kirche und der Erwählung und theilweise auch deren Begründung und Vertheidigung von Wiclif empfangen hatte. Der Letztere überragt den Anderen bei Weitem an geistiger Originalität, wissenschaftlicher Denkkraft und systematischem Talent, er ist in der Richtung der Opposition weiter vorgedrungen, während jener von der katholischen Lehrüberlieferung sich mehr beschränken lässt. Lechler sagt daher II, S. 265: „Wiclif und Hus stehen einander nicht parallel, sondern der Letztere stammt so zu sagen in absteigender Linie von dem Ersteren ab; sein Gedankenkapital ist von Wiclif ursprünglich errungen, und er selbst hat es gleichsam ererbt, freilich nicht ohne eigene Arbeit des Studiums, der Prüfung, wohl auch inneren Kampfes. Dass aber Wiclif der Meister und Hus der Schüler ist, das lässt sich, abgesehen davon, dass Letzterer um fast ein halbes Jahrhundert jünger ist, und abgesehen von vielen ausdrücklichen Bekenntnissen desselben, sachlich erweisen durch Vergleichung zwischen ihren Lehren.“ In doctrinaler und wissenschaftlicher Beziehung gewiss mit Recht, so wie auch einzelne Urtheile Neander's, Schwabe's, Böhringer's über Hus als Theologen vom Verfasser berichtigt werden. Wiclif hat in höherem Grade eine objective Bedeutung, Hus empfängt sie erst durch die Bewegung, an deren Spitze er steht. Mehr Schwierigkeit hat es, diese Vergleichung auch auf die Charaktere und Persönlichkeiten auszudehnen, weil dabei auf die höchst ungleiche Lage, in welcher Beide sich befanden und sich entwickelten, reflectirt werden muss; und in dieser Beziehung macht Lechler auf den Zug von Weichheit und slavischer Sentimentalität aufmerksam, welcher in Hus' Briefen überall hervortritt. Doch glauben wir, dass dergleichen Schwächen auf das Gesammtbild dieses Mannes nicht entstellend einfliessen, sein Tod hat ihn geadelt.

Ueber den Process gegen Hus', dessen Vernehmung, Ge-

fangensetzung, Verurtheilung, Hinrichtung, Verhalten des Kaisers und der Synode ist unendlich oft gesprochen worden; was Lechler II, S. 207—27 mit Benutzung der neuerlich mitgetheilten Briefe und Documente urtheilt, hat unseres Erachtens seine vollkommene Richtigkeit. Die persönliche Behandlung des Mannes und die Art der Verhöre wird kein Mensch entschuldigen wollen, aber auch die herrschenden Grundsätze von Recht und Strafwürdigkeit finden auf den Fall keine Anwendung. Einer Häresie war Hus nicht überwiesen worden. Von dem Vorwurf, die Wandlungslehre geleugnet zu haben, konnte er sich reinigen, dass aber das reformatorische und agitatorische Wirken als solches ein todeswürdiges Vergehen sei, stand keineswegs fest. Die schwerste Anklage betrifft also die Lehren von der Kirche und von der Erwählung; denn in diesen Anschauungen befanden sich Wiclif und Hus allerdings im tiefen geistigen Gegensatz zu dem Standpunkt der jüngeren katholischen Kirche, welche sich mit den Deterministen nicht mehr versöhnen konnte. In E. Henke's Vortrag über Hus wird gerade dieser Punkt betont. Allein dieser Widerspruch hatte sich im Laufe der letzten Jahrhunderte traditionell vollzogen, und es gab kein kirchliches Decret, durch welches die richtige Lehre von der häretischen geschieden worden wäre. Eine Entscheidung wie die des Tridentinums lag nicht vor. Dem Todesurtheil fehlt also die rechtliche Begründung, von der moralischen ganz abgesehen. Was den kaiserlichen Geleitsbrief betrifft: so geht aus den Untersuchungen W. Berger's hervor, dass derselbe nach der bestehenden Ordnung nur einen politischen und polizeilichen Schutz gewährte, also nicht dazu dienen konnte, den Angeklagten gegen die Folgen des Ketzergerichts sicher zu stellen. In der Verurtheilung und Hinrichtung lag also noch kein Bruch des salvus conductus, wohl aber in der willkürlichen Einkerkerung. Wenn Hus erst nach seiner Ankunft in Costnitz am 5. Nov. 1414 den Geleitsbrief ausgehändigt erhielt und doch schon am 28. auf Befehl des Papstes in Haft genommen wurde, ohne zuvor auch nur vernommen zu sein: so war damit die kaiserliche Bürgschaft gebrochen, wie auch Sigismund wohl einsah, und jedenfalls ist durch die Gefangennehmung, welche Hus sofort den Verbrechern gleichstellte, auch die Hinrichtung indirect eingeleitet worden. Also nicht Recht und Gerechtigkeit selbst der damaligen Zeit haben ihn dem Holzstoss überliefert, sondern, — setzt Ref. hinzu, — die Macht der Dinge hat ihn zu Tode gedrückt. Oder wie nennen wir

sonst jene incommensurable Grösse, nach welcher der Historiker zuweilen greifen muss? Lösen wir diese Grösse in ihre Bestandtheile auf: so bleiben uns wieder sehr bestimmte Motive in der Hand, die Rachsucht der Feinde, der Schulhass der Parteien, die Schwäche des Kaisers, die schwierige und unselbständige Lage des Concils; aber es kommt noch die unheilvolle Verknüpfung aller dieser schlechten Ursachen hinzu, und diese ist es, welche bei der musterhaften Standhaftigkeit und Gewissenstreue des Gemordeten dessen Tod zu einem tief rührenden und hochtragischen Ereigniss macht. Nur kläglich erscheint daneben die Sentenz der Synode, nach welcher die Gebeine von Wiclif als dem eigentlichen Verführer des Hus ausgegraben und verbrannt werden sollten, was aber erst 1427 auf Befehl Martin's V. geschehen ist.

Nach bedeutender Unterbrechung nimmt, wie bemerkt, der Darsteller die Angelegenheiten der englischen Lollharden nochmals wieder auf. Die blutige Verfolgung erreichte ihr Ende, die literarische Befehdung dauerte fort. Aufmerksamkeit verdient aus dieser Epoche das polemische Werk des Thomas Netter von Walden: Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae, welches zwischen 1417 und 1422 abgefasst und gegen die Lollharden gerichtet, nach 1521 aber mehrmals wieder herausgegeben wurde, weil es zur Bestreitung der Lutheraner nicht minder tauglich schien. Die Römische Auffassung machte also Wiclif zum Haupt und Urheber des ganzen Abfalls, der sich von den unmittelbaren Anhängern zu den mittelbaren fortgepflanzt habe. Das Buch selber will nachweisen, dass Wiclif nicht darum weniger verwerflich und irrgläubig gewesen, weil er bei Lebzeiten ungestraft geblieben, — falsch seine Verleugnung der Tradition, sein Kirchen- und Sacramentsbegriff, unverzeihlich, dass er hinter allen Einrichtungen und Ausschmückungen der Kirche und des Cultus nur Geldsucht und Herrschsucht der Klerisei gewittert habe. Ein etwas späterer und sehr scharfsinniger Gegner der „Bibelmänner“ und „Laienchristen“, nämlich der Lollharden, war der katholische Bischof Dr. Reginald Pecock. Mit theilweise kritischen und rationalistischen Mitteln bekämpfte er in der Schrift Repressor von 1449 die Ablösung des Schriftprincips von der kirchlichen Auslegung, vertheidigte die Nothwendigkeit des bischöflichen Amts gegenüber dem blossen Predigtamt, den Werth der Bilder und Wallfahrten, die Wichtigkeit reichlicher kirchlicher Ausstattungen und Pfründen, und äusserte sich sogar geringschätzig über die Zumuthung eines obligato-

rischen Volksunterrichts im Lesen. Sein Eifer wurde jedoch keineswegs rechtgläubig befunden, er selbst verfiel einem Ketzerprocess und war 1457 schwach genug, seine eigenen Werke dem Henker zur Verbrennung einzuhändigen (II, S.362—426). Doch werden wir durch diese und ähnliche Verhandlungen in Conflicte des kirchlichen Bewusstseins eingeführt, die sich für das Verständniss der englischen Reformationsgeschichte sehr wohl verwerthen lassen. Unruhe, Aufregung und Verstimmung unter der Geistlichkeit zogen sich von einem Decennium zum anderen hin, bis die Verbreitung der Schriften Luthers ihren Anfang nahm.

In einer letzten Darstellungsreihe werden nun noch die Hussiten und ihre Parteiung, die Brüderunität und der Humanismus sowie die Persönlichkeiten und Bestrebungen von Gregor von Heimburg, Jacob von Jüterbogk, Goch, Wesel, Wessel und Savonarola charakterisirt. Im Verhältniss zu allem Vorangegangenen ist diese Uebersicht kurz ausgefallen, und sie würde ungenügend sein, wenn sich der Verfasser nicht auf das in anderen Schriften schon Geleistete hätte berufen können. Er bezieht sich hauptsächlich auf das Werk Ullmann's und unterlässt nicht, diesen zu berichtigen, wo er, wie mehrfach geschehen, jenen Vorgängern mehr Uebereinstimmung mit dem Standpunkt der Reformatoren, als sie wirklich besitzen, zuerkannt hat. Ueber Einzelnes liesse sich rechten. Wenn Lechler S. 546 mit den Worten schliesst: „Savonarola war der Prophet der Reformation und der Märtyrer seiner Prophetie, ein Märtyrer der Reform vor der Reformation": so können wir diesem Urtheil in einem allgemeineren religiösen Sinne wohl zustimmen, müssen aber daran erinnern, dass Erscheinungen wie Savonarola, auch wenn wir deren mehrere verbunden denken, eine Reformation als kirchliche und wissenschaftliche Umgestaltung unmöglich durch sich selber hätten hervorbringen können. — Im Anhang wird theils über Ursprung und Herkunft der Schrift: The last age of the church, theils über Wiclif's eigene Schriften, die gedruckten und die handschriftlich vorhandenen, mit gelehrter Genauigkeit Auskunft gegeben.

Die grosse Reichhaltigkeit und Verdienstlichkeit des Werks möge hiermit bewiesen sein. Ein redlicher Schriftsteller wird geringeren Werth darauf legen, gerühmt als gelesen zu werden, und eben zum Lesen haben wir mit unseren Mittheilungen einladen wollen.

Heidelberg. Dr. Gass.

Symbolik der griechischen Kirche von Dr. W. Gass. Berlin 1872. gr. 8. XVI u. 445 SS.

Wir haben es hier mit einer sehr tüchtigen wissenschaftlichen Leistung zu thun. Einer Empfehlung bedarf sie nicht, nur einer kurzen Anzeige. Der Herr Verfasser, seit Langem ein eifriger Forscher auf dem Gebiete der griechisch-theologischen Literatur, verdient den wärmsten Dank, um so mehr, als, abgesehen von des alten Heineccius „Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche", keine Monographie über denselben Gegenstand vorhanden ist, welche nur annähernd der vorliegenden entspricht[1]). Sie handelt von dem Lehrbegriff der griechisch-morgenländischen Kirche, durch dessen Darlegung dieselbe im 17. Jahrhundert ihr Verhältniss zu den grossen Kirchengemeinschaften des Abendlandes hat feststellen wollen, also von dem durch öffentliche Kundgebungen bezeugten confessionellen Standpunkt und Charakter derselben in religiös-dogmatischer, sowie in sittlich-praktischer Beziehung. Auch in dieser Schrift bewährt der Verfasser seine bekannte Meisterschaft in der lichtvollen Entwickelung der Gedankenreihen und in der präcisen Heraushebung der leitenden Ideen.

Eine historische Einleitung (S. 1—32) stellt in bündiger Kürze zunächst den Lebensgang der griechischen Kirche dar, ihre frühe Verbindung mit der morgenländischen und allmälige Ablösung vom Abendland. Es hätte hier angedeutet werden können, dass seit der Zeit der Photianischen Encyclica gegen die Ketzerei der Lateiner sich die griechische Kirche, im stolzen Bewusstsein ihres Festhaltens an der alten Lehre, gern mit dem Prädicate ἡ ὀρθόδοξος bezeichnete. Dann werden die Unionsversuche zwischen der griechisch-morgenländischen und abendländischen Kirche besprochen. Wenn bei dieser Gelegenheit der Verfasser meint, dass nur zwei Differenzen, die eine vom Ausgang des heiligen Geistes und die andere vom Papstthum, eine höhere Wichtigkeit gehabt, so macht Referent darauf aufmerksam, dass seit dem Florentinischen Concilium als ein wesentliches Hinderniss der Vereinigung beider Kirchen auch die zwischen ihnen bestehende Differenz in der eucharistischen Consecration gegolten. Die römische Kirche denkt sich die Consecration, d. h. die Transsubstantiation, als durch die priesterliche Recitirung der Einsetzungsworte des Abend-

1) Unter den neuern Symbolikern widmet blos Rud. Hofmann (Professor in Leipzig) in seiner trefflichen „Symbolik" S. 123—219 der griechisch-morgenländischen Kirche eine grössere Sorgfalt.

mahls bewirkt, während die griechische Kirche dieselbe als Ergebniss einer (an dieser Stelle allezeit wirksamen) priesterlichen Anrufung des heiligen Geistes auffasst. Diese Differenz greift in das innerste Heiligthum des kirchlichen Lebens ein, in das Herz des Cultus. Schliesslich wird gehandelt von der griechisch-orientalischen Kirche in ihrer späteren Theilung: der Kirche im türkischen Reiche, der slavischen besonders russischen Kirche, der neugriechischen Kirche.

Die erste Abtheilung (S. 33—92) führt „die Urkunden und die Literatur“ vor: jene theils der eigentlich griechischen theils der russischen Kirche angehörend, aber niemals unter kirchlicher Auctorität gesammelt und zu einem Ganzen verbunden, diese die wichtigsten Dogmatiker umfassend. Aus der neuesten Zeit hätte Referent gern den Bischof Macarius (Makarij Bulgakof) in Petersburg besonders hervorgehoben und benutzt gesehen, welcher jetzt der bedeutendste Theolog der orientalischen Kirche ist und hohes Ansehen in derselben geniesst, insbesondere als Verfasser einer „Einleitung in die orthodoxe Theologie“ (Wwedenije prawoslawnoje bogolowje. St. Petersb. 1847. u. o.) und einer „Orthodox-dogmatischen Theologie“ (Prawoslawno dogmatitscheskoje bogoslowje. Ebend. 1849—53. 5 Bde. u. o.); beide Werke sind in's Französische (Paris, librairie de Joel Cherbuliez) und, wenn Referent nicht irrt, in's Griechische übersetzt worden.

Die zweite Abtheilung (S. 93—391) stellt „das Lehrsystem“ auf, und zwar so, dass nach einer Einleitung (S. 93 bis 120), welche „die Grundgedanken“ und „die Quellen und Normen“ bespricht, ein erster (dogmatischer) Theil vom „Glauben“ (bis S. 343), ein zweiter (ethischer) Theil von den „Werken“ (bis S. 391) handelt. Dem Verfasser genügt nicht eine blos summarische Auffassung des Lehrgehalts der griechischen Bekenntnisschriften, vielmehr bestrebt er sich innerhalb des Gemeinsamen die feineren Unterschiede der einzelnen Urkunden, sowie deren Stellung zu der zwischeneingedrungenen protestantischen Glaubensrichtung hervorzuheben; auch hält er von jedem Punkte aus Rückschau und sucht den Zusammenhang mit der älteren Literatur nachzuweisen. Bei der Auswahl der Belegstellen ist er sparsam verfahren.

Ein Anhang (S. 393—439), „Allgemeine Uebersicht und Secten“, enthält eine Würdigung der griechisch-anatolischen Kirche für sich allein, betrachtet deren Verhältniss zu den anderen kirchlichen Hauptgestalten der Christenheit, und giebt Mittheilungen über die schismatischen Sonderkirchen in Asien

und Afrika und die russischen Secten. Die letzteren hätten, bei der Reichhaltigkeit des Buchs in den übrigen Partien, ausführlicher dargestellt werden sollen; insbesondere würden die Abhandlungen von Macarius („Geschichte der russischen Secte der Staroobriadzi“) und Nowitzki („Ueber die Duchaborzi“), welche dem Verfasser unbekannt geblieben, reiche Ausbeute über den mannigfach dunkeln Gegenstand gewährt haben. Die „Geschichte der Kirche Russland's“ von Philaret, in's Deutsche übersetzt von Blumenthal, Frankfurt a. M. 1872. 2 Bde., erschien zu spät, als dass sie der Verfasser bei Darstellung der Secten und in anderen Stücken noch hätte verwerthen können.

Das Buch ist vom Verleger schön ausgestattet. Einzelne Fehler, wie S. 10 *φιλοσοφῶν ὕπατος* statt *φιλοσόφων ὕπατος* (so wurde auch Psellus der Jüngere als unter den Philosophen hervorragender Mann genannt) und S. 43 „Marchis, Pari“ statt Marchio Pari (vgl. überhaupt zu dieser Seite die zwei Briefe Melanthon's über Jacobus Basilicus im Corp. Ref. ed. Bretsch. Vol. VIII. col. 770 f. und 771 f.), wird der Leser selbst sofort verbessern.

Wien. Otto.

Programm der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1873.

Die Direktoren haben in ihrer Herbstversammlung am 15. September 1873 und folgenden Tagen ihr Urtheil ausgesprochen über vier deutsche Abhandlungen, alle eingegangen zur Beantwortung der in 1871 gestellten Preisfrage:

Mit Hinsicht auf die Unruhen, welche in verschiedenen Ländern bei der Volksklasse der Arbeiter sich zeigen, auf die communistisch-socialistischen Ideen, welche ihnen durch zahlreiche Schriften eingeprägt werden, und auf die Gefahr, welche desshalb den socialen Zustand bedroht, fragt die Gesellschaft:

Wie müssen die socialen Bewegungen unserer Zeit, in Verbindung mit früheren Erscheinungen der Art, ihrem wesentlichen Charakter nach gekennzeichnet und vom christlichen Standpunkt aus beurtheilt werden? und was ist in dieser Hinsicht die Bestimmung und Aufgabe der christlichen Kirche?

Die erste mit dem Motto: Prüfet aber Alles, und das Gute behaltet, 1 Thess. V, 21, legte einen edlen Sinn, warme Theilnahme am Schicksal des Arbeiterstandes, Billigkeit in der Beurtheilung seiner Beschwerden und grosse Liebe zum Christenthum an den Tag. Zur Krönung konnte sie aber nicht in Betracht kommen. Es mangelte der Geschichte der früheren und der Charakterschilderung der heutigen Bewegungen und Unruhen gar sehr an Genauigkeit, Bestimmtheit und Vollständigkeit Zumal wurde die Identificirung der socialen Frage mit dem Pauperismus missbilligt. Die Kritik vom christlichen Standpunkt aus und die Darlegung der Aufgabe der Kirche enthielten zwar manche beherzigenswerthe Bemerkung, däuchten aber Direktoren im Allgemeinen zu unbestimmt und also nicht zulänglich. Den ausgesetzten Ehrenpreis konnten sie daher dem Verfasser auch bei Würdigung seines Bestrebens nicht zuerkennen.

Die zweite Abhandlung, mit dem Sinnspruch: „Die sociale Krankheit heilt kein System u. s. w.“, zeichnete sich aus durch ein breites Erfassen des Gegenstandes und durch einen Reichthum wichtiger historischer Particularia. Dem Verfasser hatte aber, wie er selbst gestand, die Zeit gefehlt, das Material zu scheiden, zu ordnen und zu verarbeiten. Der historische Theil enthielt demnach sehr vieles, das nichts zur Sache thut und mit den heutigen Unruhen selbst nicht in entfernter Verbindung steht. Die beiden anderen Theile der Abhandlung, wie verdienstlich auch in mancher Hinsicht, entsprechen ebenfalls den Anforderungen des Gegenstandes nicht. Direktoren däuchte die Disposition mangelhaft, die Ansicht oder Auffassung des Christenthums nicht frei von Einseitigkeit, und die damit in Verbindung stehende Darstellung der Aufgabe der Kirche nicht dienlich für die Praxis. Zu ihrem Bedauern mussten sie daher den Beschluss fassen, dieser Schrift, auf welche sonst viel Arbeit verwendet war, den ausgesetzten Preis nicht zu verleihen.

Günstiger war das Urtheil über die dritte Abhandlung mit dem Motto: So ein Glied leidet u. s. w. 1 Korinth. XII, 26. Der Klarheit und Einfachheit des Verfassers gaben Direktoren einstimmig ein ebenso grosses Lob als der Richtung und dem Laufe seiner Beweisführung. Es fehlte jedoch hie und da ziemlich viel an der Genauigkeit, Bestimmtheit und Vollständigkeit des ersten oder historischen Theiles. Auch däuchte ihnen der Verfasser in seinem Streben nach Gedrängtheit und Kürze zu weit gegangen zu sein. Den vollen Ehren-

preis konnten sie ihm desshalb nicht zuerkennen, stellen aber als zweiten Ehrenpreis zu seiner Verfügung die goldene Medaille der Gesellschaft von fl. 250 an Werth oder fl. 250 in baarem Gelde, und erklären Willens zu sein, seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, wenn er einwilligt in die Eröffnung des Namen und Wohnort enthaltenden Billets und den Mitdirektor und Secretär davon benachrichtigt. In diesem Falle werden sie ihm ihre Bemerkungen über seine Arbeit mittheilen zur Benutzung vor der Veröffentlichung.

Die vierte Abhandlung mit den von Spinoza entlehnten Worten: Die menschlichen Dinge haben wir nicht u. s. w., konnte nach dem Urtheil der Direktoren nicht als eine vollständige Antwort auf die gestellte Frage betrachtet werden. Ihr fehlte fast ganz die Nachweisung des Zusammenhangs zwischen den Bewegungen und Unruhen der jetzigen und der früheren Zeit. Ausserdem däuchte Direktoren manche Einzelheit, vom Verfasser kaum erwähnt, einer ausführlicheren Entwickelung fähig, und konnte seine Kritik über die socialen Unruhen vom christlichen Standpunkt aus sie nicht ganz befriedigen. Hatten sie daher keine Freiheit ihm den Ehrenpreis zuzuerkennen, sie trafen gleichwohl in seiner Arbeit so viel Vorzügliches und so vielfache Beweise von Sachkenntniss und tiefer Einsicht in die socialen Zustände an, dass sie diese Schrift mit der oben genannten dritten Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufgenommen wünschen. Sie bieten daher dem Verfasser eine silberne Medaille und fl. 150 an, und ersuchen ihn, die Eröffnung seines Billets zu gestatten. Auch ihm werden sie gern ihre Bemerkungen zur Beachtung beim Durchsehen seiner Arbeit mittheilen.

Zwei schon früher ausgeschriebene Preisfragen stellt die Gesellschaft von neuem auf, nämlich:

I. Eine Abhandlung über die anthropologischen und theologischen Gründe, worauf die Anerkennung des Rechtes eines jeden Menschen auf Freiheit des Gewissens beruht, mit Anweisung des Einflusses, welchen das Ergebniss dieser Untersuchung auf das Urtheil über die verschiedenen Formen und Auffassungen des Christenthums haben muss.

II. Was lehrt die Geschichte der Holländischen Reformirten Kirche, betreffend die Herrschaft und das Recht des Confessionalismus in dieser Kirche?

Die Gesellschaft verlangt, dass bei dieser Untersuchung nicht nur auf die Aussprüche und Handlungen der Vorsteher und Aufseher der Kirche Acht gegeben werde, sondern auch auf den Geist der Gemeinde, wie derselbe in den Thaten und Schriften ihrer Mitglieder sich darstellt.

Zugleich werden diese zwei neuen Preisfragen ausgestellt:

III. Welchen Einfluss hat das Christenthum gehabt auf den Zustand und das Schicksal der Frau? Und welche ist nach den christlichen Principien ihre Stelle, und welcher ihr Geschäftskreis in der Gesellschaft heutigen Tages?

IV. Ist die Alt-katholische Bewegung dieser Tage für eine vorübergehende Erscheinung zu halten? Oder hat sie? in der Vergangenheit wurzelnd, ein eigenes Recht des Bestehens und eine Zukunft?

Die Antworten auf die drei ersten Fragen sind einzuliefern vor dem 15. December 1874, die auf die vierte oder letzte Frage vor dem 15. Juni 1875. Alles, was später eingeht, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die päpstliche Unfehlbarkeit, die christliche Mission, den philosophischen Pessimismus und die heutigen Systeme der Sittenlehre; vor dem 15. Juni 1875 auf die Frage über die neueren Theorien hinsichtlich der Abstammung des Menschen.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Gelde empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden an Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertundfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer,

lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder nach dem Urtheil der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie nur der Sache nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft, A. Kuenen, Dr. Th., Prof. zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers cedire.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VI.

Der Paulinismus und seine neueste Bearbeitung

von

A. Hilgenfeld.

Der Paulinismus ist eine so bedeutsame Erscheinung, dass er nicht genug erforscht werden kann. Ueber denselben liegt jetzt ein Buch ernster Arbeit vor von Otto Pfleiderer: „Der Paulinismus, ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie", Leipz. 1873. Von vornherein verdient es alle Anerkennung, dass der Paulinismus hier als ein Stück urchristlicher Dogmengeschichte behandelt wird, dass die Untersuchung sich nicht auf die biblische Theologie als solche beschränkt, vielmehr auch auf ausserkanonische Schriften, wie den Brief des Barnabas, den 1. Brief des römischen Clemens und die Ignatiusbriefe, eingeht. Dabei ist der Verfasser sich zwar ganz klar, dass seine Arbeit im Einzelnen des Fehlerhaften und Verbesserungsbedürftigen genug haben wird, lebt aber der festen Ueberzeugung und wagt sie auch kühnlich auszusprechen, dass der hier betretene Weg der richtige ist, und dass nur auf ihm die Wissenschaft der biblischen Theologie um einen ordentlichen Ruck wird vorwärts zu bringen sein. Nicht um das Fehlerhafte und Verbesserungsbedürftige aufzusuchen, auch nicht um abweichende Ansichten um jeden Preis zu verfechten, sondern um von dem sehr gründlichen Werke nähere Kenntniss zu nehmen und um mich mit dem geehrten Verfasser wo möglich zu verständigen, gehe ich auf diese Darstellung ein.

Bei dem Paulinismus handelt es sich erstlich um seine ursprüngliche Darstellung bei Paulus selbst, zweitens um seine weitere Gestaltung und Entwicklung.

I.

Die Genesis des Paulinismus stellt Pfleiderer in der Einleitung (S. 1—32) hauptsächlich nach Holsten dar. Die eigenthümliche Art der Bekehrung des Paulus, sein Umschlag aus einem Verfolger des Christenthums zu dem Apostel der Heiden soll als ein innerer Vorgang den Schlüssel zu der ganzen Lehre des Paulus darbieten, namentlich seinen Antinomismus und Universalismus ohne Weiteres erklären. Der Kreuzestod Christi, welcher dem Verfolger als das vernichtende Gottesurtheil gegolten hatte, erschien dem Bekehrten vielmehr als das Ende des Gesetzes, als Offenbarung eines neuen Heilswillens, einer nicht mehr durch menschliche Gesetzeserfüllung erreichten, sondern durch reine Gnade Gottes verliehenen Gerechtigkeit. So war das eigenthümlich paulinische Evangelium eine Entwicklung der centralen Idee des Sühntodes Christi, eine Gnosis des Kreuzes Christi. Gewiss ist die eigenthümliche Bekehrung des Paulus der Schlüssel für seine gesetzesfreie Auffassung des Christenthums. Aber schliesst uns diese Bekehrung auch den paulinischen Lehrbegriff nach seinem ganzen Inhalte auf? So hoch man auch die Ursprünglichkeit des Paulus anschlagen mag, steht er mit seiner Lehre nicht von vornherein in einem grösseren lehrgeschichtlichen Zusammenhange?

Mit dem Umschlage des Paulus aus einem antichristlichen Judaismus zu einem antijudaistischen Christenthum hängt ohne Zweifel der sein ganzes Denken beherrschende Gegensatz von Sünde und Gnade zusammen. Eben diesen Gegensatz lässt nun Pfleiderer sich zuerst darstellen in den religiösen Kategorieen: Gesetz und Glaubensgerechtigkeit. Als zweiten Stamm des paulinischen Lehrsystems leitet er aus der Idee der mystischen

Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo die Erhebung über die σάρξ zum πνεῦμα und einem neuen Leben her. So kommen wir zu den ethisch-psychologischen Kategorieen: Fleisch und Geist. Das neue Leben soll nicht erst mit der jenseitigen Wendung, sondern schon mit dem diesseitigen Glaubensleben der Messiasgemeinde beginnen. Aus der Wurzel des transcendent-eschatologischen Begriffs (vom πνεῦμα) entwickelt sich für Paulus der immanent-ethische. So erhielt auch der Tod Christi eine neue Bedeutung; er ist nicht bloss Sühnetod zur Tilgung der Schuld und Vermittelung der ideellen zugerechneten Gerechtigkeit, sondern auch Vernichtung der σάρξ oder des reellen Sündenprincips. Seinen umfassendsten und prägnantesten Ausdruck bekommt jener Gegensatz von Sünde und Gnade drittens in der Gegenüberstellung der weltgeschichtlichen Typen: Adam und Christus, oder: erster und zweiter Adam. Mit dieser Identificirung der geschichtlichen Person und des absoluten Princips ward die erstere den Schranken der Endlichkeit entrückt, Christus wird zum präexistenten himmlischen Menschen [1]).

Pfleiderer, bei welchem ich mich freue, nicht bloss Röm. C. 15. 16, sondern auch 1 Thessalon., Philemon und Philipp. als ächt anerkannt zu finden (S. 29 f. 314), macht also wirklich den Versuch, den ganzen Lehrbegriff des Paulus aus dem Umschlag seiner Bekehrung herzuleiten. Der von vornherein scharf hervortretende Gegensatz von Sünde und Gnade soll nicht etwa mit einem Grundgegensatze von Fleisch und Geist in der allgemeinen Weltansicht des Paulus zusammenhängen, sondern diesen erst zur Folge gehabt haben. „Der

1) Diesen genetischen Gang hat Pfleiderer freilich in der Darstellung der paulinischen Lehre (S. 33—273) selbst nicht streng durchgeführt. Um Wiederholungen zu vermeiden und den Ueberblick über die paulinische Grundlegung der einzelnen dogmatischen Lehren nicht zu sehr zu erschweren, schliesst er sich in der Anordnung mehr den gewöhnlichen dogmatischen Locis an: Sünde und Gesetz, Erlösung durch Christi Tod, Person Christi, Rechtfertigung durch den Glauben, Leben im Geist, christliche Gemeinschaft, Vollendung des Heils.

σάρξ - Begriff, welcher erst Röm. C. 5—8 dogmatisch verwendet wird, gehörte nicht zu den Grundlagen seines Lehrbegriffs, sondern ist erst in Analogie und Consequenz des entsprechenden πνεῦμα - Begriffs entstanden" (S. 24). „Der eigentliche (moralisch - zugespitzte) Dualismus von σὰρξ und πνεῦμα ist nicht ein Element der philosophischen Anthropologie des Paulus, sondern ist ein ziemlich vermitteltes Product seiner christlichen Reflexion, der psychologische Reflex seines dogmatischen Gegensatzes von Sünde und Gnade [1]). Auch die paulinische Christologie stammt, wie das ganze Lehrsystem, weder aus Ueberlieferung her, noch ist sie aus abstracter Speculation oder aus fremdartigen Philosophemen entstanden, „sondern sie stammt aus der Reflexion auf die in Tod und Auferstehung gegebenen Heilsgüter, wie sie sich dem Glauben des Paulus als innere Erfahrungsthatsachen darstellten" (S. 26).

In der weiteren Entwicklung des Paulinismus verhält es sich jedoch auch nach Pfleiderer (S. 324 f.) ganz anders. Der Verfasser des Hebräerbriefs überträgt die wesentlichsten Resultate des paulinischen Lehrbegriffs auf einen gänzlich heterogenen Boden, den der alexandrinischen Weltanschauung, um sie von deren Prämissen aus selbständig zu begründen. „Es war der der alexandrinischen Weltanschauung eigenthümliche Gegensatz der unsichtbaren, unvergänglichen, urbildlichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen, abbildlichen Erscheinungswelt, welche der Hebräerbrief in geistvoller Originalität auf das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum überträgt, um damit die über Zeit und Raum erhabene, absolute Wahrheit und Vollkommenheit des ersteren und die bloss vorbildliche Bedeu-

1) A. a. O. S. 25: „Genau ebenso verhält es sich mit des Johannes sogenanntem „Dualismus". Dies ist der Grund, warum hier wie dort die Anwendung philosophischer Kategorieen oder Zurückführung auf den metaphysischen Dualismus philosophischer Systeme entschieden unzulässig ist und nur Verwirrung und Entstellung erzeugt." Dieses Urtheil trifft auch meine Auffassung des deuterojohanneischen Lehrbegriffs, so dass ich um so weniger umhin kann, die obige Ansicht zu prüfen.

tung des letzteren principiell festzustellen und zu begründen" (S. 326). Bei Paulus erkennt Pfleiderer (S. 331) nur einen psychologischen Dualismus von Fleisch und Geist an, welcher nicht einmal bleibend, vielmehr schon vor seiner endlichen (eschatologischen) Auflösung in fortschreitender relativer Aufhebung mittelst des immanenten religiös-sittlichen Processes des Lebens im Geist begriffen sei. „Der Dualismus des Hebräerbriefs dagegen beruht auf der metaphysischen Entgegensetzung von himmlischer, unsichtbarer und ewiger Welt einerseits und irdischer, sichtbarer und vergänglicher Welt andererseits." In dem Hebräerbriefe haben wir „den Versuch, die absolute Erhabenheit des Christenthums über alles Nichtchristliche zu fixiren in dem der alexandrinischen Speculation eigenen metaphysischen Gegensatze der übersinnlichen und der sinnlichen Welt" (S. 322). Auch in der Christologie geht der Hebräerbrief darin über den ächten Paulus hinaus, dass er (ganz wie der Kolosserbrief) durch Beiziehung alexandrinischer Theoreme Christum zum kosmischen Princip erhebt (S. 334). Je näher nun aber der Verfasser des Hebräerbriefes in jeder Hinsicht dem Paulus steht, desto fraglicher wird es, ob man die alexandrinische Weltansicht von Paulus selbst noch ganz fern halten darf. Die typisch-allegorische Deutung fehlt ihm ja keineswegs, was auch Pfleiderer (S. 72, 90) nicht übersehen kann [1]).

Geht man bei Paulus von dem Begriffe der Sünde aus, so weiss ich nicht, wie man dieselbe ohne das Fleisch nur denken kann. Röm. C. 7 führt die Sünde entschieden auf das Fleisch zurück. Da findet auch Pfleiderer (S. 48 f.) die Lehre: Das Fleisch ist diejenige Seite am Menschen, welche den Gegensatz bildet zum „innern Menschen", und welche mit den Gliedern des Menschen das gemein hat, der Sitz der Sünde zu sein. Das Fleisch ist nicht bloss eine geistlose, sondern

---

1) Auch die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 3. 9 (vgl. Kol. 2, 8. 20) weisen, wie Pfleiderer (S. 71) nicht verkennt, auf Bekanntschaft mit dem Hellenismus hin.

auch eine geistwidrige Substanz. Die Unreinheit und Verweslichkeit des Fleisches wird gesteigert zur eigentlichen Sündigkeit. Warum soll man da nicht geradezu annehmen, dass die Sünde der irdischen Menschheit bei Paulus auf das Fleisch als Quelle zurückgeführt wird? Pfleiderer will diese Fassung der *σὰρξ* bei Paulus vielmehr daher ableiten, dass „ihm ja auch das messianische *πνεῦμα* aus einem Princip transcendent-physischen Lebens zu einem Princip des sittlich-guten Lebens geworden war“. Allein ein bloss transcendent-physisches *πνεῦμα* wird er nie gekannt haben. Und einfacher ist es gewiss, wenn man Geist und Fleisch bei Paulus als ursprüngliche Gegensätze, als die beiden Pole seiner Weltansicht fasst. Das Fleisch ist bei Paulus (abgesehen von Christo) ein Theil der Materie, welche auch der jüdische Alexandrinismus als die Quelle alles Bösen ansah. So erhalten wir auch bei Paulus den Dualismus moralisch sich bekämpfender Principien (Gal. 5, 17). Pfleiderer sagt: „Was nun aber aus dem so beschaffenen Fleische, wenn sein geistwidriges *ἐπιθυμεῖν* obsiegt und in der That sich umsetzt, für Früchte hervorgehen, ist klar: nichts als grobe Sünden, obenan Sünden der Sinnlichkeit, weiterhin aber auch die geistigeren Sünden der Abgötterei und Zauberei und die mannigfachen Formen der Selbstsucht“ (Röm. 7, 19—21). Da ist es nur die reine Consequenz, dass die Sünde, wenn die belebte Leibesmaterie ihr Princip ist, als unvermeidlich, die Menschheit als von Hause aus nothwendig sündhaft erscheint. Allem persönlichen Sündigen geht ein unpersönliches, in der Menschennatur liegendes Sündenprincip voraus und bringt als letzter Grund aller sündigen Erscheinung diese unfehlbar hervor (S. 58). Kann man sich da wundern, wenn *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκὸς* (1 Kor. 15, 47) sündigen musste?

Aus der bösen, geistwidrigen Substanz des Fleisches wird es völlig begreiflich, dass Röm. 5, 12 f. beginnt: *διὰ τοῦτο ὥσπερ δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος.* Pfleiderer findet hier jedoch nicht sowohl das Fleisch als Quelle der Sünde Adams, sondern vielmehr den Gedanken „einer objectiven, ohne

Rücksicht auf die subjective Lebensbeschaffenheit der Einzelnen über Alle um Adams willen verhängten Herrschaft der Sünde und des Todes." Allerdings lehrt Paulus, dass durch Adam die Sünde in die Welt kam, und durch die Sünde der Tod. Soll das aber heissen, dass durch Adams Sünde alle seine Nachkommen ohne Weiteres Sünder und sterblich wurden? Das folgt keineswegs aus dem Weiteren: *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.* Pfleiderer (S. 39 f.) lässt die Herrschaft des Todes, einmal als objective Macht in die Welt getreten, sich bei Paulus sofort auf die Gesammtheit der Menschen erstreckt haben, eine unbedingt allgemeine gewesen sein. „Also nicht mehr erst noch durch besonderes Thun der Einzelnen für sich bedingt und hervorgerufen, sondern unmittelbar auf Grund ihres einmal durch den Einen Adam in der Welt Aufgetretenseins (*οὕτως*) war sie auch schon die Alle beherrschende Macht." Allein das *οὕτως* hat seinen guten Sinn, wenn Sünde und Tod nur, wie zu Adam, so auch zu allen Menschen kamen. Und es wird ja ausdrücklich gesagt, was auch bei 1 Kor. 15, 22 nicht zu vergessen ist, dass der Tod zu allen Menschen durchdrang, „weil Alle sündigten". Die Vergleichung mit Adam würde sogar unvollständig sein, wenn der Tod zu allen Menschen ohne Vermittelung ihrer eigenen Sünde gekommen wäre. Durch Adam kam die Sünde, und durch deren Vermittelung der Tod in die Welt. In derselben Weise (nicht etwa unmittelbar) drang der Tod zu allen Menschen durch, „weil Alle sündigten". Ich sehe hier nichts von zwei scheinbar ganz widersprechenden Begründungen für die allgemeine Todesherrschaft: einerseits in der Einen Sündenthat des Einen Adam (*οὕτως*), andrerseits in der Sündenthat Aller. Um so weniger kann ich es als den eigentlichen Sinn des Apostels anerkennen, dass die Sündenthat Adams zugleich und als solche schon auch die Sündenthat Aller gewesen sein sollte. Ich sehe keinen Grund, dem Paulus die schroffe Lehre zuzuschreiben, „dass in der That Adams als des repräsentirenden Haupts der Gattung diese selbst vermöge einer gewissen moralischen oder mystischen Identität mit ihrem Ver-

treter mitbetheiligt war". Für mich besteht gar nicht die Antinomie (S. 62), dass Paulus den thatsächlichen Sünden der Menschheit nicht bloss das unpersönliche Sündenprincip des Fleisches, sondern auch die persönliche Sünde Adams als allgemein menschliche Sündenthat hätte vorangehen lassen. Die Vermittlung durch die eigenen Thatsünden fehlt ja auch Röm. 5, 13. 14 nicht, wo wir über die vorgesetzliche Zeit erfahren, dass der Tod, obwohl die Sünde noch nicht angerechnet werden konnte, von Adam bis Moses herrschte, auch über diejenigen, welche nicht nach Aehnlichkeit der Uebertretung Adams gesündigt hatten. Das kann ich nicht so verstehen, dass der Realgrund für die allgemeine Todesherrschaft nicht in dem persönlichen Verhalten der Einzelnen zu suchen sei, sondern nur so, dass der Tod selbst ohne gesetzliche Zurechnung und ohne besondre Aehnlichkeit mit Adams Uebertretung über die Menschen der vorgesetzlichen Zeit herrschte, „weil alle sündigten". Wo zeigt sich da ein (unpersönliches) Sündigen der Gesammtheit, welches in der Sünde des Einen Adam eingeschlossen wäre? Pfleiderer (S. 45) sagt zu viel: „So ist ja unleugbar für die dogmatische Vorstellung des Apostels der Tod Christi nicht etwa bloss die Erscheinung des neuen Princips der Versöhnung, sondern die bewirkende Ursache der letzteren [doch nur für die Gläubigen], ebenso auch ist ihm die Sünde Adams, das weltgeschichtliche Gegenstück des Todes Christi, nicht etwa nur die erste Erscheinung des Princips der natürlichen Sündhaftigkeit, sondern die bewirkende Ursache derselben" [doch höchstens für die Thatsünder]. Will man den eigenthümlichen Kern der Paulus-Lehre über die Sünde so zusammenfassen: „das Verhältniss der Menschheit zu Gott ist a priori, allem zufälligen einzelnen Thun vorausgehend, also von Anfang und nothwendiger Weise das der Entzweiung, des Widerspruchs, der als Stehen unter dem Zorn Gottes und als Erfahren desselben im Todesloos zum Bewusstsein und zur Erscheinung kommt" (S. 44): so wird man vielmehr auf das allgemeine Sündenprincip im Fleische, als auf die erste Aeusserung desselben in der Sündenthat Adams zurückgeführt. Wenn Paulus ausser

dem allgemeinen Sündenprincip des Fleisches noch eine ursprüngliche Sündenthat Aller kennt, so habe ich am Ende nicht geirrt, wenn ich auch bei ihm einen Fall der Seelen vor ihrem irdischen Leben gefunden habe (Z. f. w. Th. 1871. II. S. 190 f., 1873. II. S. 166). Mit den Worten Röm. 7, 9: *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ* kann Paulus doch unmöglich die 8 Tage von seiner Geburt bis zu der Beschneidung meinen. Die weiteren Worte *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν* beginnen, wie wir aus Gal. 4, 4 ersehen, mit der irdischen Geburt und lassen durch das gesetzliche Gebot die Sünde nicht bloss „aufgeweckt" werden, wie Pfleiderer (S. 59) sagt, sondern „wieder aufleben". Damit werden wir auf ein vorirdisches Leben der Sünde zurückgeführt. Ein über die *ψυχή* erhabenes *πνεῦμα* in dem menschlichen Wesen muss ja auch Pfleiderer (S. 64 f.) anerkennen. Dieses *πνεῦμα* ist immer eine Theilkraft des Gottesgeistes, wenn auch dem Leiden und Fehlen unterworfen, und kann wohl als ein in die Materie herabgesunkener Geist angesehen werden [1]).

Wenn die Sünde bei Paulus das Fleisch zu ihrer Voraussetzung hat, so liegt sie, wie Pfleiderer (S. 69 f.) vollkommen anerkennt, wesentlich zu Grunde dem Gesetze. Da kommen wir aber wieder in andrer Weise zurück auf den Grundgegensatz von Geist und Fleisch. Das Gesetz hat ja einerseits einen geistigen Gehalt, andrerseits eine fleischliche Form, welche das Verhältniss zwischen Gesetz und Glauben als ein rein ausschliessliches, negatives erscheinen lässt. Mag man nun auch für die Behauptung, dass durch des Gesetzes Werk kein Fleisch gerecht wird, den Erkenntnissgrund in der Bedeutung des Todes Christi finden (vgl. Gal. 2, 21), als den Realgrund für die Unmöglichkeit einer Gesetzesgerechtigkeit muss doch auch Pfleiderer (S. 74 f.) die Fleischlichkeit des Menschen bezeichnen. Freilich will er (S. 78 f.) diesen Realgrund

1) Wie äusserlich bei Paulus der Fleischesleib dem eigentlichen, innern Menschen bleibt, hat schon H. Lüdemann (die Anthropologie des Ap. Paulus, Kiel 1872, S. 32) richtig bemerkt.

als einen bloss secundären und abgeleiteten darthun. Es lässt sich nicht leugnen, dass Paulus da, wo die Reflexion auf die Glaubensgerechtigkeit zurücktritt, auch sofort wieder ganz unbefangen von *ποιηταὶ τοῦ νόμου* redet, von *ἔργα* und *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν*, wofür bei Gericht ein Jeder die entsprechende Vergeltung bekommen würde (Röm. 2, 6—13). Unbefangen vom historischen Standpunct aus betrachtet, meint Pfleiderer diese Antinomie gar nicht anders erklären zu können, als so, dass Röm. 2 Paulus auf dem Standpunct der vulgär moralischen und speciell jüdisch-gesetzlichen Auffassung steht, von dem aus die Unmöglichheit der Gesetzeswerke und eines Lohns derselben ihm nicht einfiel. „Wäre er von der Psychologie aus auf seine specifische Gesetzeslehre gekommen, dann wäre ihm diese Auschauungsweise (Röm. 2) schwerlich mehr möglich gewesen, wohl aber dann ist's begreiflich, dass sie ihm überall da wieder eintrat, wo die logischen Prämissen seiner veränderten Gesetzeslehre (die Gnadenlehre) ihm fern lagen, wenn wir voraussetzen, dass ihm der eigentlich logische resp. psychologische Grund zu seiner neuen Gesetzeslehre in seiner christlichen Erlösungslehre gelegen ist. So bestätigt sich uns an diesem Puncte wieder unsre Ansicht von der innern Genesis des paulinischen Systems" (S. 79). Bestätigt wird hier allerdings, was Pfleiderer auch S. 73 treffend ausführt, dass das Bewusstsein von der Nichtgültigkeit des Gesetzes für den Christusgläubigen dem Paulus auf dem Wege der Gnosis des Kreuzes Christi aufging. Aber damit ist noch nicht bewiesen, dass der Gegensatz von Fleisch und Geist bei Paulus erst der psychologische Reflex des dogmatischen Gegensatzes von Sünde und Gnade wäre. Paulus verleugnet auch als Apostel Christi die pharisäische Schule nicht. Daher erkennt er die Werkgerechtigkeit in abstracto immer noch an (vgl. Gal. 3, 21). Nur in Wirklichkeit wird die Gesetzesgerechtigkeit unmöglich durch die hemmende Macht des Fleisches. Ist das eine andre Antinomie, als wenn Paulus das Gesetz an sich geistig sein, aber in Wirklichkeit nur Zorn und Tod bringen lässt? Die Unterscheidung von Buchstaben und Geist, mit welcher die typisch-

allegorische Deutung zusammenhängt, ist aber gut alexandrinisch und stimmt zu dem Grundgegensatze von Fleisch und Geist, an welchen Paulus überhaupt seine gesetzesfreie Auffassung des Christenthums angeschlossen haben wird.

Wenden wir uns nun auf die Seite der Gnade, so tritt uns der Gegensatz von Geist und Fleisch in dem Erlöser mit voller Ursprünglichkeit entgegen. Derselbe hat auf der einen Seite den Geist der Heiligkeit von vorn herein in sich, wenn er auch erst seit der Auferstehung als Gottes Sohn kräftig eingesetzt ward. Auf der andern Seite ist er nach dem Fleische geboren aus David's Samen (Röm. 1, 3. 4). Nach jener Seite ist Christus durchaus geistig, der dem ersten Menschen aus Erden entgegengesetzte zweite Mensch aus dem Himmel (1 Kor. 15, 46. 47), schon vor seiner irdischen Erscheinung *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, in gewisser Hinsicht gleich Gott (Phil. 2, 6). Nach der andern Seite erscheint er auf Erden als Mensch. Erscheint er aber auch mit der allgemeinen *σὰρξ ἁμαρτίας*? Das behauptet Pfleiderer (S. 146 f.) nach Holsten's Vorgang, aber das muss ich noch immer bestreiten [1]). Wie würde sich ein Fleisch, in welchem nichts Gutes wohnt (Röm. 7, 18), mit der Sündlosigkeit Christi vertragen? Wo ist nur die geringste Spur von einem fortwährenden Kampfe des Geistes und des Fleisches in dem paulinischen Christus? Derselbe hat wohl ein Fleisch, aber nicht ein Sündenfleisch auf Erden gehabt. *Οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ* (1 Kor. 15, 39). Paulus sagt auch Phil. 2, 7. 8 lediglich, dass Christus Knechtsgestalt annahm, *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Aehnlich Röm. 8, 3. 4: [3] *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,* [4] *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ*

1) Vgl. meine Bemerkungen über den paulinischen Christus, Z. f. w. Th. 1871. II. S. 182 f.

κατὰ πνεῦμα. Das ὁμοίωμα will Pfleiderer (S. 117 f., 150. 153 f.) im Sinne der vollen Gleichheit verstehen. „Auch sonst überall bezeichnet ὁμοίωμα, wenn es abstract gebraucht ist, den Begriff der Gleichheit, also das Verhältniss positiver Congruenz und gerade nicht die Incongruenz des Verglichenen; wo es concret ist, die Erscheinung, Gestalt, Bild, Form, in welcher ein Wesen sinnlich wahrnehmbar wird.“ Für diese Ansicht kann Pfleiderer sich auf Holsten und Overbeck wie auf seinen eigenen Aufsatz in der Z. f. w. Th. 1871, S. 523 f. berufen. Aber für meine Ansicht, dass ὁμοίωμα, bei aller Annäherung, doch niemals die volle Gleichheit bedeutet, kann ich mich meinerseits berufen auf Baur (Paulus 1 A. S. 543, 2. A. II, 170, NTliche Theologie S. 159 f.), Zeller, welcher mir in der Z. f. w. Th. 1870. III, S. 301 f. den Beweis gegeben zu haben scheint, dass ὁμοίωμα auch Röm. 1, 23. 5, 14. 6, 5. Offbg. 9, 7 nicht eine volle Gleichheit bedeutet, und Grimm (Z. f. w. Th. 1873. I, S. 44). Sollte nun der Zusammenhang von Röm. 8, 3. 4 gleichwohl die völlige Gleichheit erzwingen? Pfleiderer (S. 117 f.) findet hier den Sinn: „Durch die blutige Tödtung des aus Fleisch bestehenden Leibes Jesu wurde die in dem Fleisch ihren Sitz habende Sünde mitgetödtet. Mitgetödtet aber konnte sie nur werden, wenn sie wirklich darin gewesen war; also musste die σὰρξ Jesu, damit sie als Sündenprincip oder in ihr die Sünde getödtet werden konnte, wirklich auch dasselbe Sündenprincip sein, wirklich dieselbe Sünde in sich wohnen haben, wie dies von der σὰρξ überhaupt ihrem Begriff nach gilt.“ Durch Leugnung dieser Annahme, meint Pfleiderer, werde dem ganzen Zusammenhang der Stelle der Nerv zerschnitten. „Die Frage war ja: woher kommt uns elenden Menschen Erlösung von diesem Todesleib, in dessen Gliedern die den Tod wirkende Sünde wohnt, weil seine Substanz die des Sündenfleisches ist? Die Antwort ist: Gott hat die Sünde im Fleische seines Sohnes, den er eben dazu in Gestalt des Sündenfleisches gesandt hatte, hingerichtet! Soll nun dadurch unsre Erlösung vom Sündenfleisch vollzogen sein, so setzt dies ja ganz offenbar voraus, dass das in Christi

Tod Hingerichtete mit dem, wovon wir zu erlösen waren, identisch gewesen, dass es also gerade die allgemein menschliche Fleischessubstanz mit der ihr unabtrennlich anhängenden Eigenschaft der Sündigkeit gewesen ist, was in Christi Tod vernichtet wurde. Auf der Gleichheit der in Christi Leib gerichteten σάρξ mit der unsern beruht eben die Vorstellung, dass jener Tod unmittelbar an sich die Vernichtung des Sündenprincips für die Gesammtheit gewesen sei." Der Zusammenhang von Röm. 8, 1—4 erscheint mir doch anders. Paulus beginnt damit, dass also kein Verdammungsurtheil (κατάκριμα) mehr besteht für die, welche in Christo Jesu sind. „[2] Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich befreit von dem Gesetze der Sünde und des Todes. [3] Denn was dem Gesetze unmöglich war, inwiefern es schwach war wegen des Fleisches, Gott, da er seinen Sohn sandte in Aehnlichkeit von Sündenfleisch und Sündopfer [1]), verurtheilte die Sünde in dem Fleische, [4] damit die Satzung des Gesetzes erfüllt würde in uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste." Nicht von einer Hinrichtung, sondern von einer Verurtheilung der Sünde in dem Fleische, welche dem Gesetze unmöglich war, aber durch die Sendung des Sohnes Gottes vollbracht ward, ist hier die Rede. Dem Gesetze stand die sündhafte σάρξ hemmend gegenüber. Bei dem Sohne Gottes fiel dieses Hinderniss weg, weil er nur in Aehnlichkeit von Sündenfleisch gesandt ward. Verurtheilt wurde die Sünde in dem Fleische gleichwohl, zunächst durch ein sündloses Leben im Fleische[2]), dann durch das Sterben Christi, welches Paulus mit einem Sündopfer vergleicht. Das Leben Christi stellte zum ersten Male ein Fleisch ohne Sünde dar [3]). Sein Sterben war wie ein

1) Diese meine Erklärung des περὶ ἁμαρτίας hat schon Anerkennung gefunden bei H. Lüdemann a. a. O. S. 122 f.

2) Zu dieser Bedeutung von κατακρίνω vgl. Matth. 12, 41 f. Luc. 11, 31 f. Hebr. 11, 7.

3) Was Pfleiderer (S. 116 f.) gegen diese Erklärung (auch von Meyer, Reuss, Ritschl, Weiss) einwendet, scheint mir

sühnendes Opfer. Nimmt man V. 4 hinzu, so erhält man wesentlich dasselbe, wie 2 Kor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* (das sündlose Leben) *ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν* (das Sündopfer des Todes), *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Das irdische Leben Christi galt dem Paulus als die Erscheinung eines reinen *πνεῦμα* in wirklicher, aber sündenfreier *σάρξ*. Das ist nicht viel mehr, als wenn Pseudo-Salomo Weisb. 8, 20 von sich sagt: *ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*[1]).

Den Tod Christi stellt Paulus im Verhältniss zu der Sünde als eine Art von Sündopfer (Röm. 8, 3 vgl. 2 Kor. 5, 21. Röm. 3, 25), wie im Verhältniss zum Gesetze als dessen Ende dar (Röm. 10, 4 vgl. Gal. 3, 13). Um so mehr meine ich hier sofort die Gerechtigkeit des Glaubens anschliessen zu müssen, welche Pfleiderer erst S. 161 f. bespricht. Derselbe hat die Rechtfertigung schon in dieser Zeitschrift (1872. II. S. 161 f.) sehr richtig und überzeugend als den göttlichen Rechtsact der Lossprechung (von der Sündenschuld) und Gerechterklärung dargestellt. Es gehört mit zu der innern Folgerichtigkeit des paulinischen Lehrbegriffs, dass die Sünde in dem materiellen Princip des Fleisches, die Gerechtigkeit in einem ideellen Gottesurtheile begründet ist.

Hat die Rechtfertigung von der Schuld der Sünde befreit, so wird die Sünde selbst reell überwunden in dem neuen Leben des Christenthums. Es fragt sich nur, wo dasselbe beginnt und worin es besteht. Von dem Tode Christi als Sühn-

---

nicht durchschlagend zu sein. Das Verdammungsurtheil über die Sünde in dem Fleische braucht keineswegs auf das Sterben Christi beschränkt zu werden. Zu dem Heilswerke des Todes gehörte auch das vorangehende Leben (vgl. 2 Kor. 5, 21). Die *σὰρξ* ist dieselbe, nur bei Christo ohne das Sündenprincip.

1) In dem himmlischen Menschen des Paulus will Pfleiderer (S. 133) die philonische Lehre von dem Idealmenschen nicht wieder finden. Aber schon Dan. 7, 13 bot eine Grundlage für die Vorstellung des himmlischen Menschen. Gewagt ist es auf alle Fälle, wenn Pfleiderer (S. 136) die ganze Präexistenz Christi bei Paulus nur den Reflex des erhöhten Christus sein lassen will.

opfer geht Pfleiderer (S. 93) mit folgenden Worten weiter: „Zugleich aber macht der Tod Christi uns los von der Sünde Macht, die im Fleische wohnt, indem dieses Sündenprincip in Christo selbst zunächst und dann vermöge unsrer mystischen Gemeinschaft mit ihm in uns ertödtet wird. Nach dieser Seite, als Fleischtödtung, ist Christi Tod Anfang eines subjectiven, in uns fortwährend sich vollziehenden, ethischen Processes." Allein Pfleiderer (S. 118) gesteht selbst ein, dass „jedenfalls die Fleischesvernichtung bei Christo einen ganz andern Sinn hat, als bei den Christen, dort ist es das Fleisch als natürliche Leibessubstanz, hier das Fleisch als moralisches Sündenprincip, also zwar das gleiche Subject beiderseits, aber nach zwei gänzlich verschiedenen Gesichtspuncten." Uns hat sich eine Tödtung des Sündenfleisches in Christo nicht bewährt. Und die mystische Einheit der Gläubigen mit Christo genügt schwerlich, um uns in das neue Leben des Christenthums bei Paulus einzuführen. Dasselbe ist auch nach Pfleiderer (S. 192 f.) das Leben im Geiste. Um so mehr sollte man erwarten, dass der Anfang dieses neuen Lebens die Ertheilung des Geistes ist. Wenn Pfleiderer (S. 197 f.) die Taufe als den Anfang bezeichnet, so könnte man als das Innere, was der äussern Handlung ihre Bedeutung gibt, nach 1. Kor. 12, 13 eben die Ertheilung des heiligen Geistes verstehen. Auch nach Pfleiderer (S. 203) war es vor Paulus die traditionelle Lehre, dass man in der Taufe das (wunderwirkende) messianische *πνεῦμα* erhalte. Gleichwohl weist Pfleiderer (S. 199) die gewöhnliche Annahme, dass die Lebensgemeinschaft mit Christo auf dem Geistesempfang in der Taufe beruhe, ab. Nach Röm. 6, 3 f. will er die Taufe insofern den Anfang des neuen Lebens sein lassen, als sie den Menschen in eine solche mystische Verbindung mit Christo versetzt, vermöge welcher er sein altes Leben mit Christo gestorben und Christi neues Leben sich selbst als Gegenstand der Hoffnung nicht bloss, sondern auch schon in gegenwärtigem innerlichen Besitze angeeignet weiss. Allerdings lesen wir Gal. 3, 27: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Da kann Pfleiderer sagen: die Taufe

könne nichts vom Glauben Verschiedenes sein, müsse sich zu diesem verhalten, wie die in die Erscheinung tretende Form zum geistigen Inhalt. „Und eben darum, weil die Taufe der äusserlich vollzogene Eintritt in die Glaubensverbindung mit Christo ist, kann sie als der Erkennungsgrund der bestehenden Christusgemeinschaft gelten, deren Realgrund der Glaube ist.“ Vollends bestätigt findet Pfleiderer (S. 198) diese Ansicht durch die eigenthümliche (freilich allgemein unbeachtet gebliebene) Erscheinung, dass in Röm. 6, wo doch von Anfang bis Ende das neue Leben der Getauften in der Gemeinschaft Christi besprochen wird, dieselbe nirgends auf den Empfang des Geistes begründet, ja vom πνεῦμα überhaupt mit keiner Silbe gesprochen wird. Allein Röm. 6 tritt Paulus zunächst dem Vorurtheile entgegen, als müsste das gesetzesfreie Christenthum der Sündhaftigkeit des Lebens Vorschub leisten. Hebt er dagegen zunächst nur die Neuheit des christlichen Lebens im Verhältniss zu der Sünde, das Abgestorbensein für dieselbe hervor, so geht er um so mehr C. 7 auf das Fleisch als die Quelle der Sünde, C. 8 auf den Geist als die Macht des neuen Lebens ein. Dass der Taufe der Glaube zu Grunde liegt, steht ausser Frage. Aber wenn sie bei Paulus gar keinen andern Kern hätte, so kämen wir ja keinen Schritt weiter. Mit gutem Grunde wird man auch bei Paulus als den eigentlichen Kern der Taufe den Empfang des h. Geistes betrachten dürfen. Mit demselben beginnt, unbeschadet des mystischen Verhältnisses der Gläubigen zu Christo, das neue Leben des Christenthums. Folgt doch auch Gal. 4, 4—6 der Sendung des Sohnes Gottes, welche die Gläubigen zur Gotteskindschaft führt, bedeutungsvoll die Sendung des Geistes nach. Mit dem Gegensatze von Geist und Fleisch beginnt und schliesst der ganze paulinische Lehrbegriff. Das geistwidrige Fleisch ist die Wurzel und Macht der Sünde in dem nichtchristlichen Leben. Der das Fleisch besiegende Gottesgeist ist die innere Kraft des christlichen Lebens.

Der Gegensatz von Fleisch und Geist will mir bei Paulus als die Grundlage der ganzen Weltansicht erscheinen, welche durch die Bekehrung zum gesetzesfreien Christenthum nur neu

gestaltet ward. Der alttestamentlich-jüdische Gegensatz von Fleisch und Geist hat schon bei Paulus eine hellenisch-alexandrinische Schärfung erhalten. In der Ansicht von dem Gesetze erkennt man noch den Pharisäerjünger. In dem Grundgegensatze von Geist und Fleisch sollte man die Berührung mit dem jüdischen Alexandrinismus nicht verkennen.

II.

Die Geschichte des Paulinismus im Urchristenthum, welche den zweiten Theil des ganzen Werks bildet (S. 275—518), beginnt Pfleiderer mit der ursprünglichen Stellung des Paulinismus zum Judenchristenthum. Sehr richtig stellt er hier nicht bloss die polemische Beziehung, den Kampf um das Gesetz (S. 278—299) und um das Apostelrecht des Paulus (S. 299—311), sondern auch die conciliatorische oder irenische Wendung namentlich in den Briefen an die Römer (mit C. 15. 16) und an die Philipper (S. 311—323) dar. Um so mehr darf man Beides, die polemische und die conciliatorische Rücksichtnahme auf das gegenüberstehende Judenchristenthum auch in dem Paulinismus nach dem Tode des Paulus erwarten, wie sich derselbe auch innerlich gestaltet haben möge, um zuletzt in die Kircheneinigung des Katholicismus auszumünden.

Die alttübingische Ansicht liess den Paulinismus durch eine Reihe von Transactionen und Compromissacten mit dem gegnerischen Judenchristenthum allmälig in den Katholicismus übergehen. Man kann es Hrn. Dr. Pfleiderer nicht verdenken, wenn ihm diese Auffassung nicht genügt, und es ist ein wahres Verdienst, dass er über dieselbe hinausgegangen ist. Aber ist er nicht vielleicht in dem berechtigten Gegensatze zu weit gegangen? Seine Ansicht ist folgende: Erstlich lässt er den jüdischen Alexandrinismus von aussen in den Paulinismus eintreten und eine gänzliche Umwandlung desselben bewirken, welche zwar den Antijudaismus desselben nicht aufhebt, zuletzt sogar steigert, aber doch mit einer Abschwächung oder Verflachung des paulinischen Lehrgehalts schliesst. Zweitens lässt er den

Paulinismus von selbst ohne directe polemische oder conciliatorische Rücksichtnahme auf das Judenchristenthum zum Katholicismus übergehen. Drittens tritt der kirchliche Paulinismus in den Kampf mit der häretischen Gnosis ein, welcher den alten Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenchristenthum, wie auch ich schon mit Nachdruck hervorgehoben habe, mehr und mehr zurücktreten liess, „und zwar ohne dass es besonderer Concessionen oder Pacte bedurft hätte, einfach vielmehr nach dem alten Gesetz, dass bisherige Parteigegensätze verschwinden, wenn ein neuer gemeinsamer und gefährlicherer Gegner auftritt (S. 462)". Noch in den Ignatiusbriefen findet Pfleiderer „eine letzte und völlig entscheidende Bestätigung unserer ganzen Auffassung vom Entwickelungsgang des Paulinismus zum Katholicismus, dass derselbe nämlich auf dem organischen Wege rein innerer Umbildung und nicht auf dem mechanischen äusserer Transactionen und Compromissacte zu Stande gekommen ist" (S. 494). Desshalb will Pfleiderer (S. 496—518) schliesslich auch die Apostelgeschichte nicht aufgefasst wissen als einen „von paulinischer Seite aus gemachten Friedensvorschlag an den Judaismus, der die erstrebte Union durch sehr bedeutende Concessionen an den Judaismus, ja fast durch ein Verleugnen der paulinischen Grundsätze erkaufen wollte" (S. 496). Allein verleugnet hat der Verfasser der Apostelgeschichte die paulinischen Grundsätze erst recht nach Pfleiderer, da er „aus dem Bewusstsein seiner Zeit heraus, in welcher der Paulinismus factisch schon ein andrer geworden war, bona fide auch die Verhältnisse der urapostolischen Zeit auffasste", unter der Voraussetzung, „es könne schon im Urchristenthum das Verhältniss des Juden- und Heidenchristenthums kein andres gewesen sein, als wie es sich ihm in seiner Zeit darstellte: das der gegenseitigen Annäherung, der Verständigung und Einigung der beiderseitigen besonnenen Elemente gegenüber den beiderseitigen Extremen." Diese Darstellung erregt doch, so viel Richtiges sie auch enthält, von vorn herein einige Bedenken. Sollte die lehrhafte Fortbildung des Paulinismus lediglich von aussen, durch den Alexandrinismus, angeregt worden sein? Und sollte der Paulinismus

das praktische Ziel der kirchlichen Einigung im Grunde, ohne es zu wissen und zu wollen, mit thatsächlicher Verleugnung mancher Grundsätze erreicht haben? Sollte die conciliatorische Rücksichtnahme auf das Judenchristenthum, welche wir bei Paulus selbst fanden, mit seinem Tode ganz verschwunden sein?

Den „Paulinismus unter dem Einflusse des Alexandrinismus" stellt Pfleiderer (S. 324—403) an dem Hebräerbriefe, dem Kolosserbriefe und dem Briefe des Barnabas dar. Bei dem Hebräerbriefe trifft er in seiner recht gelungenen Darstellung (S. 324—366) mit meiner Abhandlung (Z. f. w. Th. 1872. I, S. 1—54) darin wesentlich zusammen, dass er den alten Kampf des Apostels gegen judaistische Gegner hier in einer neuen und höchst eigenthümlichen Phase wiederfindet. Dagegen muss er den Einfluss des jüdischen Alexandrinismus, welchen er von Paulus selbst noch ganz fern gehalten hat, als etwas ganz Neues und Fremdartiges betrachten. „Dass das Judenchristenthum von Anfang an nur eine Religion von relativer Wahrheit und temporärer Geltung sein sollte, dazu bestimmt, mit dem Erscheinen der vollkommenen Religion, deren Typus es war, aufgehoben zu werden, diese Cardinallehre des Paulinismus stand dem Verfasser des Hebräerbriefs um nichts weniger fest, als dem Paulus selbst, und insofern ist er unbedingt als Pauliner zu betrachten, und gehört seine Lehrschrift wesentlich in die Entwicklungsgeschichte des Paulinismus. Aber allerdings die Art der Begründung und Ausführung jener paulinischen Cardinallehre ist im Hebräerbrief eine wesentlich andre, als bei Paulus selbst. Der Verfasser desselben überträgt die wesentlichsten Resultate des paulinischen Lehrbegriffs auf einen gänzlich heterogenen Boden, den der alexandrinischen Weltanschauung, um sie von deren Prämissen aus selbständig zu begründen; natürlich bleiben bei dieser Versetzung die paulinischen Ideen nicht unverändert, sondern erleiden wesentliche Modificationen und Umbildungen. Und zwar wäre Beides gleich einseitig, diese Modificationen als einfache Fortbildung des Paulinismus in gerader Richtung von Paulus zu Johannes hin zu betrachten, wie auch,

sie für Rückbildungen des Paulinismus in das Judenchristenthum zu nehmen. Sondern der Lehrbegriff des Hebräerbriefs bildet ein Drittes zu diesem Gegensatz des Urchristenthums; er ist ein durchaus origineller Versuch, die wesentlichen Resultate des Paulinismus, von neuen Voraussetzungen und auf ganz selbstständigem Wege zu begründen, und zwar auf einem Wege, der — von einer weitverbreiteten Weltanschauung der damaligen Welt ausgehend — viel mehr allgemein Einleuchtendes haben musste, als die so individuell zugespitzte Dialektik des altpaulinischen Lehrbegriffs. Ebendaraus erklärt es sich vollständig, dass der Hebräerbrief für die weitere Entwicklung des Paulinismus von tiefgreifendster Bedeutung, fast von grösserer, als die paulinischen Briefe selbst, geworden ist, wie dies der Kolosserbrief, die Briefe des Barnabas und Clemens und andere deutlich erkennen lassen" (S. 325 f.). Auf solche Weise wird die hohe Bedeutung des Hebräerbriefs doch etwas zu Ungunsten des Paulus anerkannt. Es ist richtig, dass die so individuell zugespitzte Dialektik des altpaulinischen Lehrbegriffs in dem Hebräerbriefe weggefallen ist [1]. Aber seine individuelle Zu-

---

1) Treffend sagt Pfleiderer (S. 72): „Man könnte freilich denken, durch eine consequente Durchführung dieser typisch-allegorischen Deutung hätte Paulus die Abrogation des Ceremonialgesetzes, um welche sich der Kampf mit den Judaisten zunächst drehte, auf einfachere und mildere Weise durchsetzen können, als durch die schroffe und künstliche Art, wie er das (doch selbst auch für göttlich-geoffenbart gehaltene) Gesetz in rein negative Beziehung zu der Heilsökonomie stellte. Und wirklich sehen wir auch, dass der alexandrinisch gefärbte Paulinismus des Hebräer- und des Barnabasbriefs jenen ersteren Weg eingeschlagen hat, und zwar mit viel Beifall seitens der alten Kirche, welcher diese Auffassungsweise des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium viel geläufiger war, als die specifisch paulinische." S. 87: „Fragen wir schliesslich, ob und wie weit es dem Paulus gelungen ist, seine eigenthümliche Lehre vom Gesetz mit dem Glauben an dessen unmittelbar göttlichen Ursprung zu vermitteln und sie dem offenbarungsgläubigen, auf dem Boden der theokratischen Geschichte fussenden Judenthum und Judenchristenthum annehmlich zu machen, so werden wir ebenso sehr den Scharfsinn des Apostels bewundern müssen, der das Un-

spitzung hat auch die Lehre des Hebräerbriefs, namentlich von dem Hochpriesterthum Christi. Und ist die ganze Lehre des Hebräerbriefs, bei aller Ursprünglichkeit, nicht im Grunde doch nur die Fortbildung der Lehre des Paulus selbst? Die Erhabenheit des Christenthums über die jüdische Gesetzesreligion wird hier nicht mehr anthropologisch auf das Verhältniss von Geist und Fleisch, sondern kosmologisch auf das Verhältniss von Geist- und Körperwelt zurückgeführt. Der rechtfertigende Glaube erhält eine allgemeine Beziehung auf das Uebersinnliche überhaupt. Die reine Geistigkeit des Erlösers wird gesteigert zu der Gottheit des Logos, sein sühnender Tod als die Selbstopferung des himmlischen Hochpriesters gefasst. Der paulinische Idealismus hat hier überhaupt eine objectivere Wendung erhalten.

Den ächt paulinischen Antijudaismus findet Pfleiderer (S. 366—390) auch in dem Briefe an die Kolosser noch gewahrt, obwohl er das hier bekämpfte Judenchristenthum nicht mit mir (Z. f. w. Th. 1870. III, S. 245 f.; 1873. II, S. 198 f.) von dem gleichfalls bestrittenen Gnosticismus unterscheiden will, sondern einen ebionitischen Gnosticismus berücksichtigt findet[1]).

---

mögliche möglich zu machen, das ideale Recht der neuen tiefsinnigen Welt- und Geschichtsbetrachtung mit dem Buchstaben der geschichtlichen Religion Israels zu vermitteln versuchte; als wir zugleich so billig sein müssen, dem Judenthum und Judenchristenthum das reale Recht vom positiven Standpunkt des Buchstabens und der Geschichte aus zu belassen.“ Wenn Paulus die Rechtsansprüche des Gesetzes nur durch den Fluchtod des Messias als durch ein stellvertretendes Sühnopfer abgelöst werden lässt (worin man immer noch an den pharisäischen Gegner des am Kreuze Verfluchten erinnert wird), so findet Pfleiderer (S. 105) einen Widerspruch gegen die bloss vorübergehende Bestimmung des Gesetzes, einen klaffenden Zwiespalt, welcher zwar sehr wohl dem Geist des Urhebers sich verbergen konnte, aber wohl der tiefste Grund war, warum das paulinische System nicht unverändert auf Andre übergehen, nicht in seinem ursprünglichen Sinne sich in der Gemeinde erhalten konnte.

1) Auch darin weicht Pfleiderer von mir ab, dass er immer noch eine ächt paulinische Grundlage des Kolosserbriefs voraussetzt (S. 370).

Bei dem Briefe des Barnabas erfreue ich mich der Zustimmung Pfleiderer's (S. 390—403), dass derselbe noch dem Ende des ersten Jahrhunderts angehört. „Der Brief bezeichnet einen bedeutsamen Wendepunct in der Geschichte des Paulinismus: einerseits zeigt er die antijudaistische Richtung desselben zu der äussersten Spitze fortgeschritten, wo sie im Begriff steht, ins Unkirchliche umzuschlagen und zur häretischen Gnosis zu werden, andrerseits zeigt er zugleich den positiven paulinischen Lehrgehalt schon in einer solchen Abschwächung und Verflachung, worin derselbe der Amalgamirung mit andern Lehrmeinungen zu dem unbestimmten Gemisch des katholisch-kirchlichen Lehrbegriffs widerstandslos verfallen musste." Der Brief des Barnabas würde also ebensowohl zu der häretischen Gnosis, als auch zu dem katholischen Lehrbegriff den Uebergang darstellen. In letzterer Hinsicht bezeichnet Pfleiderer (S. 403) als den positiven Grundbegriff, unter welchem der Brief das Christenthum verstand, den des neuen Gesetzes (c. 2): „In ihm konnte sich der Pauliner, dem ja auch dieser Begriff schon durch Röm. 8, 2. Gal. 6, 2 nahegelegt war, mit einem freiern Judenchristen, der ja ebenfalls vom *νόμος βασιλικὸς* der Liebe (Jak. 2, 8) sprach, verständigen. Dies war der Boden der praktischen kirchlichen Union." Diese kirchliche Union scheint mir in dem Barnabasbriefe denn doch noch fern zu liegen, weil auch der Begriff des neuen Gesetzes noch ganz antijudaistisch gehalten ist. Alles Jüdischgesetzliche hat Gott ja vernichtet, *ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν* (c. 2 p. 4, 26 sq.). Und die Urapostel werden c. 5 p. 14, 3 sq. als über alle Begriffe sündhaft bezeichnet. Der unter dem Einfluss des Alexandrinismus stehende Paulinismus stellt uns durchgängig eine polemische Rücksichtnahme auf das gegenüberstehende Judenchristenthum dar.

Wohl aber näherte sich dem Boden der praktischen kirchlichen Union mehr und mehr „der Paulinismus im Uebergang zum Katholicismus", welchen Pfleiderer (S. 404—461) an dem ersten Briefe des römischen Clemens, dem ersten Briefe des

Petrus und dem Paulusbriefe an die Ephesier darstellt. Es fragt sich nur, ob wir hier nicht doch eine „conciliatorische“ Rücksichtnahme auf das gegenüberstehende Judenchristenthum finden sollten, welche sich an die irenische Wendung des Paulus selbst anschliesst.

Den ersten Clemensbrief weist Pfleiderer (S. 405—417), wieder in erfreulichem Einklange mit mir, noch dem Ende des ersten Jahrhunderts zu. „Er ist deswegen ein höchst wichtiges Document für die Entwicklungsgeschichte des Paulinismus, weil er zeigt, wie das paulinische Heidenchristenthum wesentlich von sich aus, durch seine eigene Entwickelung unter dem bestimmenden Einfluss der kirchlichen Gesammtlage, ohne directe (sei es polemische, sei es conciliatorische) Rücksichtnahme auf ein gegenüberstehendes Judenchristenthum, vom ächtpaulinischen Ideenkreis sich entfernte und der Sache nach dem judenchristlichen Lehrtypus sich näherte, während vom Paulinismus nur die Form der Ausdrücke, die geläufigen Stichwörter ohne ihren ursprünglichen Sinn festgehalten wurden.“ Das ist ungefähr die Ansicht, welche ich über die Richtung des Clemensbriefs seit Jahren vertreten habe. Eine indirecte Rücksichtnahme auf die judaistische Gegenseite scheint mir aber doch stattzufinden. Wesshalb erhält c. 6 p. 8, 19 sq. Petrus den äussern Vorgang vor Paulus? Pfleiderer (S. 416) findet hier ein Zeugniss dafür, dass gegen Ende des ersten Jahrhunderts auch in den heidenchristlichen, gut paulinischen Kreisen das Ansehen des Apostels Petrus ein festbegründetes geworden, und man sich das Verhältniss beider Hauptauctoritäten nur als ein friedliches Nebeneinander denken konnte. Die Abschwächung des dogmatischen Gegensatzes zwischen dem Evangelium des Paulus und dem „andern Evangelium“ im Bewusstsein der Heidenchristen habe auch die Folge gehabt, dass die Erinnerung an die persönliche Rivalität der die beiden Richtungen repräsentirenden Auctoritäten Petrus und Paulus erblasste. Gewiss bietet der erste Clemensbrief eine Abschwächung jenes Gegensatzes dar. Aber sollte diese Abschwächung blosse Abstumpfung gewesen sein? Die Zusammenstellung von Petrus und Paulus kann in

einem Schreiben der römischen Christengemeinde freilich um so weniger befremden, wenn beide Apostel, wie ich meine, etwa dreissig Jahre zuvor in Rom zugleich den Märtyrertod erlitten hatten. Eben desshalb wird auch gerade hier das irenische Bestreben des Paulus in dem nach Rom geschriebenen, wie in dem von Rom aus geschriebenen Philipperbriefe nicht spurlos vorübergegangen sein. In Rom war das Streben nach einem einträchtigen Verhältniss der beiden, durch Petrus und Paulus vertretenen Richtungen zu Hause, während im Morgenlande der antipaulinische Brief des Jakobus und der antiurapostolische Brief des Barnabas die Fortdauer des geschärften Gegensatzes beweisen. In dem Clemensbriefe finden wir aber gar die äussere Voranstellung des Petrus vor Paulus, welche bei der unleugbaren Höherschätzung des Paulus doch wohl eine gewisse Rücksichtnahme auf das Judenchristenthum verräth. So wird neben den Briefen des Paulus und an die Hebräer auch der Jakobusbrief benutzt. Dem neuen Gottesvolke aus den Heiden wird c. 29 das alte Gottesvolk der Juden vorangestellt. Ebenso wird der paulinischen Rechtfertigung durch den Glauben und die Gnade Gottes (c. 32) rücksichtsvoll die Ermahnung zu guten Werken (c. 33 sq.) hinzugefügt. Alles dieses lässt wohl auf eine indirecte conciliatorische Berücksichtigung des Judenchristenthums schliessen.

Nach Rom gehört auch der erste Petrusbrief, dessen Auffassung bei Pfleiderer (S. 417—431) von meiner gleichzeitigen Abhandlung (Z. f. w. Th. 1873. IV. S. 465—498) nicht wesentlich abweicht. Die Einigung der Judenchristen mit den Heidenchristen ist gewiss nicht der Hauptzweck des Briefs. Aber Pfleiderer (S. 419) sagt selbst: „Dies gleichmässige Fehlen der beiderseitigen Parteistichworte, dies gleichmässige Benutzen von paulinischen Briefen und vom Jakobusbrief, endlich auch die Erwähnung des paulinischen Gehülfen Silvanus mit einem empfehlenden Zusatz (5, 12) neben dem Marcus, dem traditionellen Gehülfen des Petrus (v. 13) — diese Momente alle zusammen begünstigen immerhin die Vermuthung, dass der Verfasser absichtlich eine vermittelnde conciliatorische Stellung zwischen den

beiden Hauptrichtungen habe einnehmen wollen." Diese Möglichkeit muss Pfleiderer also zugestehen, so sehr er geneigt ist, den Paulinismus „wohl unwillkürlich und unbewusst" von seiner gegensätzlichen Schärfe und bestimmten Eigenthümlichkeit verloren haben zu lassen (S. 420). Ganz absichtslos wird es nicht geschehen sein, dass dem Petrus ein abgeschwächter Paulinismus und die Empfehlung des paulinischen Silvanus in den Mund gelegt wird.

Den Verfasser des Paulusbriefs an die Ephesier kann auch Pfleiderer in seiner sehr beachtenswerthen Erörterung (S. 431—461) nicht für den Interpolator des Kolosserbriefs halten. Unter den Uebergangsformen des Paulinismus zum Katholicismus erklärt er den Ephesierbrief für die entwickeltste und dogmatisch reifste. Ueberrascht hat mich die Ansicht Pfleiderer's, dass der Ephesierbrief einen unduldsamen Hyperpaulinismus bekämpfe, welche ernstliche Prüfung verdient. Auf alle Fälle bekennt sich dieser Brief noch zu der Grundlehre des Paulinismus von der Rettung durch Glauben und Gnade, nicht aus Werken (2, 8. 9). Um so weniger wird es ohne Bewusstsein um den Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus geschehen sein, wenn die Idee der Katholicität erstmals in diesem Briefe zu dogmatischer Bestimmtheit und Alles beherrschender Bedeutung erhoben ist (S. 434).

Den „kirchlichen Paulinismus im Kampf mit der häretischen Gnosis" lässt Pfleiderer (S. 462—494) dargestellt werden durch die Pastoralbriefe und die Ignatiusbriefe. Wenn er dabei meinen „consequenten Versuch", im Kolosserbrief, in den Pastoral- und Ignatiusbriefen zwischen Gnostikern und Judaisten als zweierlei Gegnern der paulinischen Polemik zu unterscheiden, „auf keiner der drei Positionen haltbar" nennt (S. 463), so kann ich bei den Ignatiusbriefen auf meine neueste Erörterung (Z. f. w. Th. 1874. I, S. 112 f.) verweisen. Judaisirende Gnostiker und gnostische Judaisten wollen mir an keiner der drei Stellen einleuchten. Hier kommt es vor allem darauf an, ob der kirchliche und antignostische Paulinismus den Gegensatz gegen das Judenchristenthum schon abgeschwächt oder gar aufgegeben haben sollte.

In den Pastoralbriefen findet Pfleiderer (S. 480) schon eine so entschiedene Abschwächung des ächten Paulinismus durch die herrschende Zeitrichtung auf Kirchlichkeit und praktische Frömmigkeit, „dass sein Verhältniss zum Gesetz und Judenthum die frühere scharfe Gegensätzlichkeit ganz verloren hat.“ Davon kann ich mich nicht überzeugen. Es ist richtig, dass Paulus 2 Tim. 1, 3 seinen Gottesdienst in reinem Gewissen ἀπὸ προγόνων herleitet. Folgt aber daraus, dass zwischen christlicher und jüdischer Religion gar kein principieller Gegensatz mehr bestände, die eine als einfache Fortsetzung der andern betrachtet werden könnte? Den Gott seiner Vorfahren hat Paulus doch nicht als Christ verlassen. 2 Tim. 1, 5 lese ich nur, dass der (christliche) Glaube zuerst in der Grossmutter und in der Mutter des Timotheus einwohnte (vgl. Apg. 16, 1), worin ich gar nichts Besondres finden kann. Dass die heiligen Schriften des Alten Test. weise machen können zur Seligkeit mittelst des Glaubens an Christum Jesum, und dass jede heilige Schrift, von Gott eingegeben, nützlich ist zur Lehre, zur Widerlegung, zur Berichtigung, zur Zucht in der Gerechtigkeit (2 Tim. 3, 15. 16), ist nach meiner Ansicht wohl erst durch Marcion veranlasst, hätte aber an sich auch von Paulus selbst geschrieben werden können (vgl. Röm. 3, 21. 31). Wie der Verfasser über die bleibende Geltung des Gesetzes denkt, lesen wir ja 1 Tim. 1, 8. 9. Der gesetzliche Gebrauch des Gesetzes soll eben in dem Bewusstsein bestehen, dass für einen (durch den Glauben) Gerechten das Gesetz nicht da ist, sondern nur für Sünder. Diese Worte scheinen mir allerdings einen dogmatischen Antinomismus im Gegensatz zu judaistischem Nomismus zu enthalten. Da erscheint mir nicht „ein Satz von unbestreitbarer moralischer Wahrheit, der aber mit der paulinischen Gesetzeslehre nichts zu schaffen hat, weder positiv noch negativ auf sie Rücksicht nimmt.“ Wir haben hier nicht bloss ein Analogon zu Gal. 5, 18. Röm. 6, 14, sondern auch die ächt paulinische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, vgl. Tit. 3, 5. 7. Ich kann nicht beistimmen, wenn Pfleiderer sagt: „Für den Paulinismus unsrer Briefe hat also offenbar die alte Controverse

über die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes im Christenthum ihre Bedeutung verloren. — Auf diesem Standpunct (wir hatten ihn schon im ersten Clemensbrief gefunden) traf der kirchliche Pauliner mit dem gemässigten kirchlichen Judenchristen von selbst einheitlich zusammen." Die Hirtenbriefe sind entschieden mehr paulinisch, als der 1. Clemensbrief und halten den altpaulinischen Gegensatz gegen das Judenchristenthum noch vollständig aufrecht.

Die Ignatiusbriefe sind schon geradezu katholisch, aber noch durchaus antijudaistisch. Der Paulinismus hat also nicht bloss unter dem Einfluss des Alexandrinismus, sondern auch noch im Kampfe mit der häretischen Gnosis den Gegensatz gegen das Judenchristenthum völlig aufrecht erhalten. Wir haben in demselben aber auch die irenische Wendung des Paulus fortgesetzt gefunden. Warum sollen wir also die irenische, unionistische Richtung nicht auch in der Apostelgeschichte wahrnehmen? Pfleiderer (S. 495—518) bestreitet wohl die alttübingische Ansicht, welche ich in dieser Zeitschrift (1872. IV, S. 495 f.) vertheidigt habe. Aber er muss es doch selbst anerkennen, dass Auswahl und Anordnung des Stoffs durch die Unionstendenz bedingt ist, will nur tendenziöse Aenderungen des gegebenen Geschichtsstoffs fern halten. Ob es ihm unter anderm gelungen ist, die Bescheidung des Timotheus durch Paulus selbst Apg. 16, 3 zu rechtfertigen (S. 507 f.), mögen Andre entscheiden. Betrachten wir die Apostelgeschichte als eine Schrift des Morgenlandes, wo die zu Rom begonnene kirchliche Einigung erst angestrebt werden musste, und zwar noch vor der gnostischen Zeit, in welche wir auch durch Apg. 20, 29. 30 nicht nothwendig geführt werden, vergleichen wir ferner, was von judenchristlicher Seite den Heidenchristen zugemuthet ward (Clem. Recogn. IV, 36): so fällt, meine ich, jedes Bedenken hinweg, die Apostelgeschichte als ein Werk des Unions-Paulinismus aufzufassen.

Doch ich habe vielleicht schon zu viel gestritten gegen ein Werk, welches in so mancher Hinsicht Dank verdient, und auch da, wo es wenigstens mich nicht überzeugt hat, fruchtbare

Anregung hinterlässt. Was ich hier rein sachlich eingewendet habe, soll der Verdienstlichkeit des ganzen Werks durchaus nicht zu nahe treten.

VII.

Der Märtyrertod Polykarps

von

Dr. Lipsius.

Nach dem Martyrium Polycarpi (bei Dressel Patres Apostolici p. 391 sqq.) c. 21 soll bekanntlich Polykarp von Smyrna unter dem Proconsul Statius Quadratus den Märtyrertod erlitten haben. Eusebios im chronicon verzeichnet dieses Ereigniss zum Jahre Abrahams 2182 oder zum 6. Jahre Marc Aurels (Schöne I, 170), d. h. 166 u. Z., Hieronymus zum 7. Jahre Marc Aurels = 2183 Abr., d. h. 167 u. Z. (vgl. Gutschmid de temporum notis, quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus, Kiel 1868)[1]. Die Zuverlässigkeit dieser Angaben wird aber dadurch mehr als zweifelhaft gemacht, dass beide Chroniken gleichzeitig mit dem Martyrium Polykarps die Hinrichtung der gallischen Märtyrer ansetzen, welche vielmehr (Euseb. h. e. V, prooem.) in's 17. Jahr Marc Aurels, d. h. in's Jahr 177 u. Z. fällt. Einen festeren Halt scheint das Proconsulat des Statius Quadratus zu bieten. Dasselbe wird in den auch sonst für die Zeitgeschichte wichtigen *ἱεροὶ λόγοι* des Rhetors Aristides mehrfach erwähnt (Aristides ed. Dind. I, 451. 521 sq. 531). Es sind dies Reden zu Ehren des Gottes Asklepios, in denen Aristides die Geschichte seiner 17-jährigen Krankheit erzählt, während deren ihm der Gott durch zahlreiche Träume medicinische Rathschläge ertheilt habe. Masson

---

1) Das Chron. Paschale p. 480 ed. Dindorf nennt das Jahr 163, 133 Jahre nach Christi Himmelfahrt.

(collectanea historica ad Aristidis vitam vor dem 3. Bde. der Dindorf'schen Ausg., p. LXXVI. LXXXVIII. ff.) setzt das Proconsulat des Quadratus in das Jahr 165/166, den Tod Polykarps auf den 23. Febr. 166. Nach dieser Angabe hat auch Hilgenfeld (Paschastreit 241 ff., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, 288), dem Keim (Celsus 145) beistimmt, den Tod Polykarps in's Jahr 166 gesetzt, während Gensler (Ztschr. f. wiss. Theol. 1864, S. 62 ff.) auf Grund astronomischer Rechnungen wieder auf das Jahr 167 zurückgegangen ist, ohne dem Proconsulate des Quadratus weiter Beachtung zu schenken. Die Rechnung von Masson erweist sich indessen, wie zuerst Waddington erkannt hat (Mémoire sur la chronologie du rheteur Aelius Aristide, Mémoires de l'Institut Imperial de France. Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Tome XXVI, Paris 1867), bei näherer Betrachtung als illusorisch. Sie stützt sich theils auf die Angaben des Eusebios über die Zeit des Martyriums Polykarps (h. e. IV, 15: unter Marc Aurel und L. Verus), theils auf den Umstand, dass das in der ersten Rede enthaltene Tagebuch des Aristides, welches in die Zeit des Quadratus gehört, die Anwesenheit eines *αὐτοκράτωρ* in Syrien erwähnt. (Arist. p. 453.) Dieser *αὐτοκράτωρ* soll L. Verus sein, welcher bis zum Jahre 166 als (nomineller) Befehlshaber im Kriege wider den Partherkönig Vologeses sich in Syrien aufhielt. Aber p. 454 wird dieser Herrscher als *Ἀντωνῖνος ὁ αὐτοκράτωρ ὁ πρεσβύτερος* bezeichnet, was auf L. Verus schlechterdings nicht passt, und p. 456 ff. werden ein „älterer" und ein „jüngerer" Herrscher erwähnt; der letztere dünkt dem Aristides *παιδὸς ἡλικίαν ἔχειν* (p. 457). Da nun Marc Aurel während des Partherkriegs unter L. Verus nicht nach dem Oriente gekommen ist, die orientalische Reise dieses Kaisers im Jahre 175 aber in einen viel zu späten Zeitraum hinabführen würde, so bleibt nur übrig, unter dem älteren Herrscher den (auch sonst öfter als Antoninus der Aeltere bezeichneten) Antoninus Pius, unter dem jüngeren Marc Aurel zu verstehn, wodurch sich die Zeit, auf welche dies Tagebuch Bezug nimmt, also auch das Proconsulat des Quadratus, zwischen 147 und 161 eingrenzt. Waddington

(a. a. O. p. 229 ff.) hat den orientalischen Aufenthalt Antonin's, von welchem wir auch durch Malala (p. 280 ed. Bonn.) und eine Inschrift bei Gruter (p. 441, 3) erfahren, auf die Zeit zwischen 154 und 3. Nov. 157, wo der Kaiser wieder in Rom war, bestimmt. Der Kaiser begab sich zunächst nach Aegypten, wo er einen Aufstand, in welchem der Präfect Deinarchos ermordet war, persönlich niederschlug, darauf nach Antiochia in Syrien (vgl. auch Müller zur Geschichte des Kaisers Antoninus Pius in Büdinger's Untersuchungen zur Röm. Kaisergeschichte II, 314 f.). In Syrien war es, wo er den von Aristides erwähnten Friedensvertrag mit dem Partherkönig Vologeses schloss (I, 454 Dind.), von dem uns sonst nirgends etwas überliefert ist.

Der *αὐτοκράτωρ* und sein Sohn werden noch einmal in den heiligen Reden p. 524 erwähnt. Aristides erzählt hier, dass unter dem Proconsulate des Severus Briefe „von den Königen, dem Autokrator selbst und seinem Sohne“ (*παρὰ τῶν βασιλέων, τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός*) aus Italien angekommen seien, welche dem Rhetor das Privilegium der Steuerfreiheit verwilligt hätten. Waddington (la vie du rheteur Aelius Aristide, p. 218 f.) will nun mit Recht unter den beiden Kaisern nicht Marc Aurel und Commodus (wie Masson a. a. O. CXXII sq. und Bergmann bei Hilgenfeld a. a. O. S. 243 annahmen), sondern Antoninus Pius und Marc Aurel verstanden wissen. Commodus wäre in dem von Masson und Bergmann für das Proconsulat des Severus angesetzten Jahre (169 u. Z.) erst achtjährig gewesen; überdies wurde er erst im Jahre 176 zum Mitregenten erhoben. Das Proconsulat des Severus, d. h. des auch sonst bekannten T. Julius Severus, über dessen cursus honorum Waddington p. 219 f. das Nöthige beigebracht hat, fällt in das 10. Jahr der Krankheit des Aristides, deren ausführliche Beschreibung das Hauptthema seiner heiligen Reden bildet (I, 502. 505 Dind.). Der Vorgänger des Severus im Proconsulat war (p. 529) Pollio, d. h. T. Vitrasius Pollio (Waddington 230 ff.), sein Nachfolger aber jener Rhetor Quadratus, von welchem Aristides besondere Auszeichnung erfahren zu haben sich rühmt (p. 523 sq. 521 und dazu

Waddington p. 232 ff.) Da die Proconsuln jährlich wechselten, so fällt das Proconsulat des Quadratus hiernach in's elfte Jahr der Krankheit des Aristides. Dem widerstreitet auch nicht das der ersten heiligen Rede einverleibte Tagebuch, welches Masson (p. CIII. sqq.) in's Jahr 166 n. Z. versetzen will. Am Ende der Erzählung berichtet dort Aristides (p. 460), dass ihm 5 Jahre und einige Monate das warme Baden untersagt gewesen sei. Masson (p. LXXXVII) will diese Zeit vom Anfang der Krankheit an zählen, wonach das Proconsulat des Quadratus, in welches der in dem Tagebuche beschriebene Zeitraum sich stellt (vgl. p. 451), vielmehr in's 6. Jahr der Krankheit fallen würde. Indessen scheitert diese Rechnung schon daran, dass das Verbot des warmen Badens damals für Aristides noch ein neues, zu seinem grossen Schaden nicht streng beobachtetes war; die fünf Jahre und einige Monate sind also wohl von dem p. 460 (vgl. p. 446) angegebenen Zeitpuncte ab zu rechnen. (Waddington p. 232 ff., vgl. übrigens auch das ähnliche p. 503 erwähnte Verbot aus dem 10. Jahre der Krankheit.) Waddington findet, dass die fünf Jahre und einige Monate, vom Proconsulate des Quadratus an gerechnet, präcis bis zum Ende der Krankheit des Aristides führen, deren Dauer er richtig auf 17, nicht wie Masson auf 13 Jahre berechnet. Vgl. I, 470: Asklepios gibt ihm 10, Sarapis 3 Jahre, zusammen 13, die dem Aristides aber wie 17 Jahre erschienen. Masson p. LXXIX vernachlässigt die Ziffer 17 und will von den 13 Jahren 3 als bereits verflossen ansehen. Vielmehr werden aber damals bereits 4 Jahre verflossen sein, die mit den 13 weiteren Jahren zusammen 17 geben. Wie dem aber auch sei, jedenfalls erweist sich die p. 460 enthaltene Zeitangabe als unbrauchbar, um darnach das Proconsulat des Quadratus zu bestimmen.

Scheinbarer ist ein andres, von Masson angeführtes Datum. In der fünften Rede erwähnt Aristides p. 537 sq. seine erste Reise nach Kyzikos, zur *ἱερομηνία* im dortigen Tempel, um daselbst eine Rede zu halten. Masson hält dieselbe für identisch mit der noch erhaltenen p. 382 ff. Da diese un-

zweifelhaft in die Zeit der divi fratres gehört (p. 392. 394), so glaubt Masson (p. XXV. CX) auch die p. 537 erwähnte Rede in die gemeinsame Regierung des Marc Aurel und des L. Verus, speciell in's Jahr 167 herabrücken zu müssen, woraus sich dann wieder die Nothwendigkeit ergeben würde, auch mit dem Proconsulate des Quadratus in dieselbe Regierung herabzugehen. Indessen wurden die kyzikenischen Olympia alle 5 Jahre gefeiert, und wir wissen aus den heiligen Reden, dass Aristides jedenfalls mehr als einmal daran theilgenommen hat (p. 544); es lässt sich also nicht erweisen, dass jene Rede grade in seinen ersten Festbesuch fällt. Die zweite Reise versetzt Masson (p. CXXXV) in's 12. Jahr seiner Krankheit; doch beruht diese Annahme lediglich darauf, dass er die erste Reise auf sehr unsichere Indicien hin in's 8. Jahr der Krankheit verlegt hat (p. CVIII). Sicher steht jedoch nur, dass er noch während seiner Krankheit zum ersten Male in Kyzikos war (p. 534 f.). Der Bericht über die 5 Jahre spätere Reise ist ähnlich wie die Erzählung von der grossen Pest (p. 474 f.) episodisch angefügt (p. 544 ff.). Dieselbe wird als neuerlich (ἔναγχος) angetreten bezeichnet und in eine Zeit verlegt, in welcher Aristides seine früheren Kräfte fast völlig wiedererlangt hat (p. 545 f.), sich der Aussicht auf eine lange Reihe weiterer Lebensjahre, die ihm geweissagt werden, getröstet (p. 547) und sich bereits wieder mit dem Gedanken an grössere Reisen beschäftigt (p. 548 f.). Aristides erzählt bei dieser Gelegenheit von einer Zusammenkunft mit dem damals anwesenden Kaiser, und aus seiner Anrede an denselben geht hervor, dass es auch zu jener Zeit zwei Kaiser gegeben hat (p. 545 ἐπ' ἀγαθῷ τῷ βασιλεῖ, ἐπ' ἀγαθῷ δὲ καὶ ἀμφοτέροις τοῖς βασιλεῦσιν). Wahrscheinlich sind hier unter den beiden Kaisern die divi fratres zu verstehen, und der Herrscher, mit welchem Aristides das hier berichtete Gespräch hatte, ist L. Verus, welcher sich von 162—166 im Orient aufhielt. Damals wird der noch erhaltene πανηγυρικὸς ἐν Κυζίκῳ gehalten worden sein, dessen Hauptinhalt eine Lobrede auf die divi fratres bildet.

Dagegen nöthigen uns einige anderweite Data, für die Zeit

der Krankheit des Aristides auf einen früheren Zeitraum zurückzugehen. In der zweiten Rede p. 474 f. berichtet Aristides die Erfüllung des Orakels von den Jahren, und erzählt dann von seiner wunderbaren Errettung aus der grossen Pest, welche erst lange nachher, nach Beendigung der im Orakel ihm vorherverkündigten Krankheitsjahre, aufgetreten sei (p. 475 vgl. 504. 540). Dieselbe brach in Rom, wohin sie durch die aus dem Partherkrieg heimkehrenden Legionen des Verus verschleppt worden war, im Jahre 166 aus, nachdem sie in Asien schon früher gewüthet hatte. Masson setzt sie fälschlich in's Jahr 173; man wird aber vielmehr die Zeit, in welcher sie Smyrna und Umgebung, wo Aristides damals sich aufhielt, entvölkerte, noch über das Jahr 166 hinaufrücken müssen. Dann fällt aber das Ende seiner langjährigen Krankheit jedenfalls nicht später, als in die ersten Jahre des siebenten Decenniums, und die Rechnung Masson's, der sie erst 172 zu Ende gehen lässt, erweist sich wieder als irrig (vgl. auch Peter römische Geschichte III, 2, 200 und Waddington a. a. O. 249). Mit diesem Ergebnisse stimmt endlich auch die Abfassungszeit der Rede über die Eintracht (I, 768 ff. Dind.) überein, welche an die Städte Pergamon, Smyrna und Ephesos gerichtet ist. Dieselbe ist noch während der Krankheit des Aristides gehalten (p. 773); nach einer neuaufgefundenen ephesinischen Inschrift, die sich auf die Rangstreitigkeiten der drei Städte bezieht, und einer Münze bei Mionnet gehört sie aber nicht, wie Masson wollte (p. CXXXII), unter Marc Aurel, sondern noch unter Antoninus Pius (Waddington a. a. O. 252 f.).

Nach dem Allem wird sich dem Ergebnisse nicht länger entgehen lassen, dass sämmtliche Ansätze Masson's für die Krankheitsjahre des Aristides um ein Beträchtliches zu spät sind.

Um nun die Zeit dieser Krankheit genauer zu fixiren, ist Waddington (p. 210) von dem asiatischen Proconsulate des Julianus ausgegangen, mit welchem Aristides in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Pergamon eine Unterredung gehabt hat (Arist. I, 532 Dind.). Nach einer durch Wood mitgetheilten ephesinischen Inschrift war Julianus Proconsul von Asien, als

Antoninus Pius zum achten Male die tribunicische Gewalt (δημαρχικὴν ἐξουσίαν) bekleidete, also 145 u. Z. (898 u. c.). Die Proconsuln pflegten ihr Amt aber nicht mit Anfang des Jahres, sondern erst im April oder Mai anzutreten, bis wohin der Proconsul des vorigen Jahres fungirte. Nach einer ephesinischen Münze (Waddington 211) verwaltete nun derselbe Julianus das Proconsulat noch zur Zeit der Vermählung von Verus Cäsar mit Faustina, welche sich auf das Jahr 146 stellt. Julianus (d. h. wohl Claudius Julianus, s. Waddington p. 213) war also Proconsul vom April oder Mai 145 bis dahin 146. Nun wissen wir aber aus den Reden des Aristides, dass er sich im zweiten Jahre seiner Krankheit, oder als er bereits ein Jahr und einige Monate krank war (I, 483 Dind.), nach Pergamon begeben hat. Hiernach bestimmt Waddington den Anfang der Krankheit auf den Winter 144 (vgl. I, 302 Dind.), das Ende auf dèn Herbst 161, also auf das erste Jahr der gemeinsamen Regierung des Marc Aurel und Lucius Verus (seit 7. März 161). Sind diese Ansätze richtig, so gehört das Proconsulat des Julius Severus, welches in's zehnte Jahr der Krankheit fällt (Arist. p. 502. 505), in die Zeit von 153—154, folglich das seines Nachfolgers Statius Quadratus 154—155. In den Consularfasten begegnet uns beim Jahre 142 ein Consul L. Statius Quadratus. Da zur Zeit Antonin's regelmässig ein Zeitraum von 12—15 Jahren zwischen der Verwaltung des Consulats und der Uebernahme einer der beiden senatorischen Provinzen Asien und Africa zu verstreichen pflegte (Waddington 230), so wird dies derselbe Mann sein. Der Proconsul Statius Quadratus ist noch erwähnt in einer Grabschrift von Magnesia Sipyli (C. I. gr. 3410). Wie der dort gebrauchte Ausdruck *εἰς τὸν Καίσαρος φίσκον* zeigt, gab es damals nur Einen Kaiser; es bestätigt sich also von Neuem, dass das Proconsulat des Quadratus nicht unter den Condominat des Marcus Aurelius und Lucius Verus fällt.

Ist aber L. Statius Quadratus vom Mai 154 bis dahin 155 Proconsul von Asien gewesen, so stellt sich das Todesjahr Polykarps weder auf 166, noch auf 167, sondern genau auf 155 u. Z. (Waddington p. 235 ff.). deInssen lässt sich bei der von Wad-

dington angestellten Berechnung keine absolute Genauigkeit garantiren; vielmehr bleibt auf Grund der Angaben des Aristides immer noch eine Differenz um ein Jahr möglich. Es ist richtig, dass das Proconsulat des Julianus in die erste Zeit des Aufenthaltes des Aristides in Pergamon, also schwerlich wie Masson berechnete (a. a. O. LXXV), erst in's 3., sondern schon in's 2. Jahr der Krankheit des letzteren gefallen sein muss; denn die Nachricht von der Beraubung seines heimathlichen Gutes, welche dem Redner Anlass gab, den Schutz des Proconsuls nachzusuchen, wird ihn der Natur der Sache nach bald nach der Rückkehr von seiner italienischen Reise erreicht haben. Aber wir wissen nicht genau, wie Aristides seine Krankheitsjahre berechnet hat. Ist er nicht im Winter 143—144, sondern wie Waddington selbst annimmt, im Winter 144—145 erkrankt, so fällt das erste Jahr seiner Krankheit so ziemlich mit dem Jahre 145, das zweite mit dem Jahre 146 u. Z. zusammen. Da wir nun die Krankheitsjahre schwerlich nach der damals in Kleinasien herkömmlichen Zeitrechnung vom bürgerlichen Jahresanfang 24. Sept. 144, sondern vom wirklichen Beginne der Krankheit an zu rechnen haben, so fällt das Zusammentreffen des Aristides mit Julianus in den Frühling 146, kurze Zeit vor dessen Abgang vom Proconsulat. Dann würde aber das zehnte Jahr der Krankheit 154, das elfte 155 sein. Es bleibt mithin ungewiss, ob das Proconsulat des Severus 153—154 oder 154—155 anzusetzen ist. Im letzteren Falle würde sich das Proconsulat des Statius Quadratus vielmehr auf 155—156, also der Märtyrertod Polykarp's statt auf 155 vielmehr auf 156 stellen.

Den Todestag Polykarp's hat man gewöhnlich durch Berechnung des Osterfestes für sein Todesjahr zu bestimmen gesucht. Insbesondere ist Hilgenfeld (Paschastreit 237 ff. und Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1861, 295 ff.) von der Annahme ausgegangen, dass der „grosse Sabbath", an welchem Polykarp nach dem Briefe der Smyrnäer an die Gemeinde zu Philomelion den Märtyrertod gelitten haben soll (c. 8. 21), die *πρώτη ἀζύμων* oder der 15. Nisan der jüdischen Zeitrechnung

gewesen sei. Indessen stehen dem die weiteren Angaben μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων entgegen (vgl. auch meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 189 ff.). Der Xanthikus ist der sechste Monat des seit der Seleucidenzeit auch in Kleinasien eingeführten makedonischen Jahres. Nach dem ephesinischen Hemerologium (vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie, I, 419), welches im zweiten Jahrhundert nach Christus so ziemlich in ganz Kleinasien gegolten zu haben scheint, beginnt der Xanthikus oder sechste Monat mit dem 22. Februar. Dass damals an der Stelle des makedonischen Mondjahres bereits das Sonnenjahr mit festen Monaten eingeführt war, steht durch die Zeugnisse des Galenus (bei Ideler I, 412) und des Rhetors Aristides (opp. I, 469 ed. Dind.) speciell für die beiden Städte Pergamon und Smyrna fest. Der Jahresanfang ist nach diesem Kalender der 24. September. Dem gegenüber hat Hilgenfeld (in dieser Zeitschr. a. a. O.) die Ansicht zu begründen versucht, dass die kleinasiatischen Quartodecimaner vielmehr die in der Heimath des Judenthums übliche „syromakedonische" Zählung befol hätten, nach welcher der Xanthikus nicht dem sechsten, sondern dem siebenten Monate entsprach. Er setzt daher den 2. Xanthikus statt auf den 23. Februar vielmehr auf den 26. März, auf welchen Tag im Todesjahre Polykarps der 15. Nisan gefallen sein soll. Indessen hat schon Steitz (Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, 108) erinnert, dass der „syromakedonische", d. h. antiochenische Kalender vielmehr mit dem 1. October seinen Anfang nahm, der 2. Xanthikus nach dieser Rechnung also nicht dem 26. März, sondern dem 2. April entsprechen würde. Dieser Kalender unterscheidet sich von dem julianischen lediglich durch den Jahresanfang und durch die Monatsnamen; die Monate selbst fallen schon ganz mit den römischen zusammen. Vor seiner allgemeinen Einführung in Syrien findet sich aber in der Ordnung der Monate ein so erhebliches Schwanken, dass fast in jeder Stadt dem Xanthikus ein anderer Platz im Jahre angewiesen war (vgl. die Nachweise bei Ideler I, 433 ff.). Wenn Josephus gelegentlich die jüdischen Monate mit den den Griechen geläufigern makedonischen

Namen bezeichnet, wobei der Tischri (oder erste Monat nach der Herbstsonnenwende) dem Hyperberetäos, der Xanthikus also dem Nisan entspricht, so beweist dies nicht einmal sicher für eine bei den Juden, geschweige denn für eine in Syrien allgemein herkömmliche Berechnung, überdies könnte dann unmöglich der 2. Xanthikus dem 15. Nisan correspondiren. In Seleucia entsprach der Xanthikus dem römischen December, bei den Sidoniern und Lykiern dem Juni; in Tyrus begann er mit dem 18., in Askalon mit dem 26. April, in Kappadokien mit dem 11. Mai. Näher kommt der Hilgenfeld'schen Rechnung der Kalender von Gaza, in welchem der 1. Xanthikus auf den 27. März fällt, und der der Bewohner von Arabia Petraea, die ihr Jahr mit der Frühlingsnachtgleiche am 22. März anfingen, den Xanthikus aber als ersten Monat im Jahre zählten. Soll aber der 2. Xanthikus grade dem 26. März correspondiren, so müsste man einen Kalender mit festen Monaten voraussetzen, in welchem das Jahr, sei es nun mit der Herbstnachtgleiche, sei es mit der Frühlingsnachtgleiche begann, die Frühlingsnachtgleiche aber nicht auf den 24. März, sondern nach der julianischen Bestimmung auf den 25. März fiel, wogegen die Monate nicht den julianischen entsprachen, sondern die, sei es nun vom Hyperberetäos, sei es vom Xanthikus als erstem Monate ab gerechneten makedonischen waren, so dass der 1. Hyperberetäos dem 25. September, der 1. Xanthikus also dem 25. März correspondirte. Dass eine solche Zeitrechnung um die Mitte des zweiten Jahrhunderts irgendwo in Syrien existirt haben könne, lässt sich natürlich nicht a priori in Abrede stellen; erwiesen ist sie aber nicht, und da sie jedenfalls nicht bei den Juden zu Hause war, so kann sie auch nicht, wie Hilgenfeld (Ztschr. a. a. O. 296) annimmt, mit der jüdisch-christlichen Festsitte nach Kleinasien gekommen sein. Wenn die kleinasiatischen Quartodecimaner den jüdischen Kalender festgehalten haben, so hätten sie ein gebundenes Mondjahr gehabt; im entgegengesetzten Falle folgten sie gewiss nicht einem der vielen, sei es nachweislichen, sei es nur supponirten „syromakedonischen" Kalender, sondern der in Kleinasien allgemein üblichen Zeitrechnung. In

beiden Fällen bleibt die Gleichsetzung des 15. Nisan, welcher nach **Hilgenfeld** mit dem „grossen Sabbath" gemeint sein soll, mit dem 2. Xanthikus unbegreiflich; denn im ersten Falle würde nicht der 2., sondern der 15. Xanthikus dem 15. Nisan correspondiren müssen, im letzteren aber ist der 2. Xanthikus vielmehr der 23. Februar. Welches julianische Datum nun wirklich unter dem 2. Xanthikus gemeint sei, geht aus der zweiten Angabe *πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων* unzweifelhaft hervor. Es liegt auf der Hand, dass *Μαΐων* für *Μαρτίων* verschrieben ist, eine in den Handschriften, wo beide Worte meist abgekürzt werden, sehr häufige Verwechselung. Dann erhalten wir aber für den 2. Xanthikus genau den 23. Februar, also das von dem ephesinischen Hemerologium geforderte Datum; und ebenso hat die griechische Kirche, welche die Natalitien Polykarps wirklich am 23. Februar feiert, von Altersher das angegebene makedonische Datum verstanden[1]). Dagegen ist die Aenderung *πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Ἀπριλλίων* (d. h. 26. März), welche das Chron. Paschale (p. 481. Dind.) bietet und **Hilgenfeld** für die richtige hält, paläographisch unmöglich. Zu der Unerweislichkeit der Hilgenfeld'schen Voraussetzung, dass der 26. März in Smyrna damals dem 2. Xanthikus correspondirt habe, tritt also noch die durch Berufung auf das Chron. Pasch. nicht zu beseitigende Schwierigkeit, welche die handschriftliche Ueberlieferung dieser Annahme entgegenstellt. Dass der überlieferte Text in der Passahchronik willkürlich geändert ist, geht schon aus der Weglassung des 2. Xanthikus hervor, den der Verfasser mit dem von ihm hergestellten Datum nicht zu reimen wusste. Derselbe bezog ebenso wie die meisten Neueren den grossen Sabbath auf die Osterzeit, und änderte darnach das überlieferte julianische Datum. Dass die alte lateinische Uebersetzung des Briefs der Smyrnäer (bei Ruinart, acta primorum martyrum ed. 2 p. 36) statt des 2. Xanthikus vielmehr mense Aprilio

---

1) Auch das Martyrium des Pionios (bei Ruinart 140 sq.) versteht noch unter dem 2. Xanthikus richtig den zweiten Tag des sechsten Monats.

liest, erklärt sich aus Unkenntniss des makedonischen Kalenders. Die Lesart wirft keineswegs, wie Hilgenfeld (Paschastreit 207) sagt, „ein Licht auf die Entstehung des jetzigen Textes", sondern beweist nur, dass der alte Uebersetzer das Datum VII Kal. Maias bereits vorgefunden, und daraus dann an Stelle der ihm unverständlichen Angabe *μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου* sein mense Aprilio abstrahirt hat.

Sind hiernach die Data des julianischen und makedonischen Kalenders mit dem grossen Sabbath nicht zu vereinigen, so könnte man vermuthen, dass die eine oder andre Angabe von späterer Hand sei. Diesen Weg hat neuerdings Steitz (a. a. O.) eingeschlagen, welcher den Brief der Smyrnäer in seiner gegenwärtigen Gestalt für interpolirt betrachtet. Indessen sind die von ihm für die Unächtheit der ganzen Zeitangabe (c. 21) geltend gemachten Gründe schon von Hilgenfeld (Zeitschr. 1861, 290 ff.) treffend widerlegt worden, und wenn irgend etwas, so wird grade die Angabe des Datums der Natalitien und des damaligen Proconsuls von Asien auf ächter Ueberlieferung beruhen. Doch enthält, worauf Steitz seinerseits nicht geachtet hat, der ganze Bericht über den Märtyrertod des Polykarp mancherlei Spuren einer jüngeren Zeit (vgl. auch Keim, Celsus S. 145). Derselbe gibt sich bekanntlich als einen Bericht der smyrnäischen Gemeinde an die Gemeinde zu Philomelion und will nach dem gewöhnlichen Texte (c. 18) kurz vor der Wiederkehr des Jahrestages, an welchem der Bischof von Smyrna den Feuertod litt, d. h. wohl des ersten Jahrestages geschrieben sein. Es trägt wenig aus, dass nach der von Usher veröffentlichten lateinischen Uebersetzung c. 14 (bei Ruinart p. 36) diese erste Jahresfeier schon vorüber ist; denn die Meinung ist doch auch hier, dass der Bericht kurz nachher abgefasst sei, was höchstens eine Differenz von ein paar Monaten geben würde; überdies aber erweist sich der Usher'sche Text, wie schon eine oberflächliche Vergleichung zeigt, handgreiflich als eine jüngere Ueberarbeitung des überlieferten griechischen Textes, mit welchem letztern auch die von Eusebios (h. e. IV, 15) erhaltenen Fragmente (um von der lateinischen Version des Cotelerius [bei Ruinart, p. 37 ff.] zu schweigen) fast wörtlich

übereinstimmen. Mit Recht aber hat schon Keim den sagenhaften Charakter des ganzen Berichtes hervorgehoben. Unmöglich kann derselbe in der vorliegenden Gestalt von Augenzeugen herrühren, obwohl, der Einkleidung des Ganzen gemäss, die Augenzeugenschaft der Berichterstatter wiederholt hervorgehoben wird [1]) (c. 9. 15. 17. 18.). Die Vision Polykarps (c. 3), die Himmelsstimme (c. 9), das Wunder von der wie ein schwellendes Segel um den Leib des Märtyrers sich herumlegenden Flamme (c. 15), der Wohlgeruch wie von Weihrauch und kostbaren Aromen (c. 15), endlich die Taube, die bei der Durchbohrung seines Leibes emporfliegt (c. 16), versetzen uns durchaus in eine phantastische Welt, die uns weit mehr an den Geschmack der aus gnostischen Kreisen stammenden apokryphischen Apostelgeschichten, als an ächte Märtyreracten erinnert. Dass der Bericht bei Eusebios des Wunders mit der Taube keine Erwähnung thut, lässt sich nicht dagegen geltend machen. Denn dasselbe findet sich auch in der alten lateinischen Uebersetzung bei Usher (c. 13) und stimmt auch viel zu gut mit dem übrigen Sagenkreise zusammen, als dass es für ein späteres Einschiebsel gehalten werden könnte. Sind aber die Acten in der vorliegenden Gestalt sicher nicht ursprünglich, so entsteht auch gegen die geflissentliche Parallelisirung des Martyriums des Polykarp mit der Leidensgeschichte Christi, welche Hilgenfeld (Zeitschr. 1861, 304 ff.) treffend hervorgehoben hat, der dringende Verdacht, dass sie nur auf Rechnung des späteren Erzählers zu setzen sei. Der wesentlich synoptische Charakter dieser Darstellung beweist an sich noch kein höheres Alterthum. Unter diesen Umständen gewinnt auch die Bemerkung von Steitz immerhin einige Bedeutung, dass der in der chronologischen Notiz c. 21 als ἀρχιερεύς, d. h. als smyrnäischer Oberpriester bezeichnete Philippos von Tralles in der Erzählung selbst c. 12 vielmehr als Ἀσιάρχης aufgeführt wird, wobei wieder die Notiz c. 21 sich handgreiflich als die genauere erweist, das Ergebniss einer schärferen Prüfung also auch hier das der Ansicht von Steitz grade entgegen-

1) Auch in der von Usher publicirten Version ist dieselbe vorausgesetzt c. 14 u. 15.

gesetzte ist. Ueber die Abfassungszeit der gegenwärtigen Acten sind freilich nur Vermuthungen möglich. Beachtet man aber den engen Zusammenhang derselben mit den (in ihrer gegenwärtigen Gestalt allerdings späteren) Acten des unter Decius hingerichteten Märtyrers Pionios, welcher bekanntlich schon den Eusebios verleitet hat, den Pionios zu einem Zeitgenossen Polykarps zu machen, und die Rolle, welche demselben Pionios auch am Schlusse unsrer Acten zugetheilt ist, wo er als letzter Abschreiber derselben erscheint und sich theils auf seine sorgfältige Durchforschung der ihm vorliegenden Berichte, theils auf eine ihm durch den heil. Polykarp zu Theil gewordene Offenbarung beruft, so liegt es nahe, die Abfassung derselben in die Zeit der decischen Verfolgung zu verlegen. Bei dieser Annahme gewinnt auch die Einleitung der ganzen Darstellung (c. 1 u. 2) ein helleres Licht, in welcher als Zweck derselben ausdrücklich dieser hingestellt wird, an dem Beispiele früherer Märtyrer wie des seligen Polykarp den eignen Märtyrereifer der Gläubigen anzufeuern [1]). Jedenfalls weist uns die Schilderung der verschiedenartigen Qualen der Märtyrer c. 2 auf eine Zeit, in welcher die Christenverfolgung mit besondrer Heftigkeit wüthete, und zum Ueberflusse verräth die Feier der Natalitien Polykarps (c. 18) und vollends gar die Notiz c. 19, dass sein Gedächtniss allein unter allen damaligen Märtyrern kirchlich gefeiert wurde [2]), handgreiflich den Anachronismus, in welchen die Darstellung durch Zurückdatirung in die nächste Zeit nach

1) Vgl. bes. c. 1: *σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον.* c. 2: *μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα, τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα. δεῖ γὰρ εὐλαβεστέρους ἡμᾶς ὑπάρχοντας τῷ θεῷ τὴν κατὰ πάντων ἐξουσίαν ἀνατιθέναι. τὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομονητικὸν καὶ φιλοδέσποτον τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν;*

2) *τοιαῦτα τὰ κατὰ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὃς σὺν τοῖς ἀπὸ Φιλαδελφίας δωδέκατος ἐν Σμύρνῃ μαρτυρήσας* (doch wird c. 3 u. 4 noch zweier andrer Märtyrer in Smyrna, des Germanicus und des Phrygiers Quintus gedacht) *μόνος ὑπὸ πάντων μνημονεύεται, ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἐν παντὶ τόπῳ λαλεῖσθαι.*

Polykarps Tode sich verwickelt. Auch die zum Schlusse der Acten angefügte Beglaubigung durch ihren angeblichen ersten Abschreiber Gajus, einen Gefährten des Irenäus, welcher selbst wieder ein Schüler Polykarps gewesen sei, macht durchaus den Eindruck, nur zur historischen Einkleidung zu dienen. Das durch Irenäus selbst bekannte Verhältniss, in welchem der Bischof von Lyon zu dem ehrwürdigen Märtyrerbischof von Smyrna stand, wird hier in geschickter Weise benutzt, um die Glaubwürdigkeit der vorstehenden Erzählung wenigstens mittelbar unter seine Autorität zu stellen. Die Schlussnotiz setzt also wohl schon eine Bekanntschaft des Verfassers mit dem grossen häresiologischen Werke des Irenäus (haer. III, 3, 4) oder mit dem Briefe an Florinus (Eus. h. e. V, 20) voraus.

Als historisch gesichert wird hiernach nur der Feuertod des Bischofs Polykarp am 2. Xanthikus unter dem Proconsulate des Statius Quadratus und dem Oberpriesterthume des Philippos gelten dürfen. Auch der Herodes, von dem er gefangen genommen wurde (c. 21), und welcher hiernach c. 6 als *εἰρηνάρχος* d. h. als Polizeibeamter bezeichnet wird, scheint eine historische Person zu sein, welche der spätern Erzählung eine willkommene Handhabe bot, das Martyrium Polykarps als ein Nachbild des Leidens Christi darzustellen. Dagegen ist die Erwähnung des „grossen Sabbaths" (c. 8), obwohl sie auch in der chronologischen Notiz (c. 21) wiederkehrt, viel zu eng in den Pragmatismus der ganzen Erzählung verflochten, als dass hierauf ein sicherer Verlass wäre. Ob der Erzähler darunter, wie Hilgenfeld wahrscheinlich zu machen versucht hat, die *πρώτη ἀζύμων* d. h. den 15. Nisan verstanden habe, kann hier dahingestellt bleiben. Völlig zuverlässige Nachweise für diesen Sprachgebrauch hat Hilgenfeld (vgl. zuletzt Zeitschr. 1861, 288 ff.) nicht erbracht, wenigstens ist nicht sicher erwiesen, dass die *πρώτη ἀζύμων* auch dann diesen Namen geführt hat, wenn sie auf einen andern Wochentag als auf den Sabbath fiel. Da uns nun um die Mitte des 3. Jahrh. durch Dionysios von Alexandrien (bei Routh reliquiae sacrae ed. 2 III, 223 f., auch bei Weitzel Passahfeier 209 f.) derselbe Name für den Ostersonnabend be-

zeugt ist, so bliebe an sich noch immer die (nur unter Voraussetzung der Aechtheit der Acten schlechthin ausgeschlossene) Möglichkeit offen, dass der Erzähler eben diesen Tag im Sinne hat, also bereits die noch jetzt übliche occidentalisch-alexandrinische Osterberechnung voraussetzt. Doch wird sich freilich auch nicht mehr als eben nur diese abstracte Möglichkeit behaupten lassen.

Nun lässt sich freilich immer noch fragen, auf welche Weise denn der Verfasser unsrer gegenwärtigen Acten den ihm überlieferten 2. Xanthikus mit dem „grossen Sabbath" zusammengereimt habe. Dass im Jahre 155 der 23. Februar wirklich auf einen Sonnabend fiel, ist hierfür ziemlich gleichgiltig, da hiermit wohl der „Sabbath", aber nicht der „grosse Sabbath" erklärt wäre. Hat er überhaupt eine Ausgleichung mit dem überlieferten Datum versucht, so bleibt freilich kaum eine andre Annahme übrig, als dass er den Xanthikus nicht als den 6ten Monat des Jahres betrachtet hat. Dann würde der Ort der Abfassung der gegenwärtigen Acten aber jedenfalls nicht in Smyrna zu suchen sein. Wäre nun das überlieferte Datum wirklich VII Kal. Mai., d. h. der 25. April, so träfe dies am nächsten mit dem Kalender von Askalon zusammen, obwohl eine völlige Uebereinstimmung auch so nicht erreicht wird. Ueberdies hätte er dann das Osterfest um einen vollen Monat zu spät gesetzt. Hätte er aber VII Kal. April. gelesen, so würde sich freilich nur mit Hilfe der Hilgenfeld'schen Hypothese, nach welcher der Xanthikus vom 25. März an gerechnet wäre, eine Uebereinstimmung der Daten erreichen lassen. Aber abgesehen von der Unerweislichkeit eines solchen Kalenders bliebe dann der handschriftliche Befund unerklärt, da eine spätere Aenderung von VII Kal. April. in VII Kal. Mai. völlig unmotivirt wäre, während sich, wenn man von der Lesart VII Kal. Mai. ausgeht, die Herstellung von VII Kal. Mart. als ursprüngliches Datum von selbst an die Hand gibt. Sonach bleibt nichts als das Eingeständniss übrig, dass der spätere Erzähler sein Datum *σαββάτῳ μεγάλῳ* einfach neben die überlieferten Daten gestellt hat, ohne sich um die Vereinbarkeit dieser verschiedenen Angaben weiter zu küm-

mern. Eine ähnliche Confusion begegnet uns auch in der Datirung der acta Pilati, wenigstens nach dem überlieferten Texte, obwohl hier von Interpolation keine Rede sein kann (vgl. meine Pilatusacten S. 27 f.), und ebenso in den Acten des Pionios (bei Ruinart v. 140 f.), wo das Datum des Todestags des Pionios, IV id. Mart., mit den aus dem Briefe der Smyrnäer entlehnten Daten für die Natalitien Polykarps combinirt ist.

Nach dem Allem scheint sich freilich, wie schon Steitz urtheilte, die völlige Unbrauchbarkeit aller Osterberechnungen für das Datum des Todestags Polykarps mit Nothwendigkeit zu ergeben. Gesetzt aber selbst, es wäre auf den von Hilgenfeld für die Natalitien des Märtyrerbischofs gefundenen 26. März irgend welcher Verlass, so würde dieses Datum dennoch mit dem von Hilgenfeld auf Grund der Masson'schen Untersuchungen angesetzten Jahre 166 unvereinbar sein. Denn 166 fällt der Frühjahrsvollmond nicht, wie Hilgenfeld mit Berufung auf Buchers Tabellen und auf eine, später von ihrem Urheber selbst (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861 S. 330 f.) berichtigte Rechnung von Prof. Kunze angenommen hatte, auf den 28. oder 29. März, sondern auf den 2. April (oder nach Largeteau's abgekürzten Mondtafeln auf den 1. April). Dagegen trifft es sich zufällig, dass im Jahre 156 der 15. Nisan des jüdischen Kalenders ziemlich genau mit dem 26. März zusammenfällt. Auf Grund einer Berechnung nach der Mondfinsterniss vom 6. Mai 133 ergibt sich als Tag des Frühjahrsvollmondes im Jahre 156 der 23. März; auf Grund einer Berechnung nach Largeteau's abgekürzten Mondtafeln der Abend des 24. März zwischen acht und neun Uhr smyrnaer Zeit. Bedenkt man nun, dass die Juden ebenso wie die kleinasiatischen Quartodecimaner damals die Neumonde wahrscheinlich noch nicht nach irgendwelcher cyklischen Rechnung, sondern einfach durch unmittelbare Beobachtung der ersten Phase bestimmten, der jüdische Neumond aber ebenso wie die griechische *νουμηνία* nicht den astronomischen Neumond, sondern den Tag des ersten Sichtbarwerdens der Mondsichel nach dem

astronomischen Neumonde bezeichnet, welches bei mittlerer Geschwindigkeit des Mondes um zwei Tage später eintrifft, so lässt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass im Jahre 156 der 15. Nisan oder die πρώτη ἀζύμων wirklich am 26. März gefeiert worden ist. Da 156 ein Schaltjahr ist und die Sonntagsbuchstaben E D hat, so fällt dieser Tag auf einen Donnerstag. Dagegen fiel im Jahre 155 der 15. Nisan auf Freitag den 5. (oder bei der Rechnung nach der letzten Mondfinsterniss auf Donnerstag den 4.) April. Wollte man also die Hilgenfeld'sche Bestimmung des 2. Xanthikus = 26. März = 15. Nisan acceptiren, so würde sich hiernach der Tod Polykarps auf den 26. März 156 bestimmen. Ist aber, wie oben gezeigt, der 2. Xanthikus höchst wahrscheinlich der 23. Februar, und der „grosse Sabbath" bleibt als eigne Zuthat des Martyrologen zu den überlieferten Daten ausser Betracht, so ist mit unsren dermaligen Hilfsmitteln zwischen den Jahren 155 und 156 keine Entscheidung zu treffen; die Natalitien des Bischofs von Smyrna fallen also auf den 23. Februar 155 oder 156 u. Z.

Durch vorstehendes Ergebniss lassen sich auch einige anderweite zeitgeschichtliche Data näher fixiren. Der Besuch des greisen Polykarp bei Anicetus von Rom (Iren. haer. 3, 3, 4; ep. ad. Victor. bei Eus. V, 24), den die Passahchronik ganz aufs Gerathewohl in's Jahr 158 verlegt (p. 479 ed. Dindorf), stellt sich hiernach, da Anicetus frühestens 154 den römischen Bischofsstuhl bestieg, in eben dieses oder in das folgende Jahr, etwa ein Jahr vor dem Martyrium des Bischofs von Smyrna. Das nahe Zusammentreffen dieses Datums mit dem Amtsantritte Anicets legt die Vermuthung nahe, dass eben der Bischofswechsel in Rom den Polykarp veranlasst hat, mit dem neuen Oberhaupt der römischen Kirche eine persönliche Verständigung über die Osterfeier zu versuchen [1]). Ist Polykarp im Februar 155 gestorben, so fällt der Amtsantritt Anicets präcis in's Jahr 154,

1) Renan (Der Antichrist [deutsche Ausg.] S. 454) will den Amtsantritt Anicets ganz ohne einen vernünftigen Grund höher hinaufschieben.

also in den für den Beginn seines Episkopats auf anderm Wege ausgemittelten frühesten Termin (s. m. Chronologie der römischen Bischöfe S. 189 ff.). Geht man aber mit Polykarps Martyrium bis in's Jahr 156 herab, so kann Anicet auch erst 155 den römischen Stuhl bestiegen haben. Jedenfalls ist aber das Jahr 156, welches ich bei dem bisherigen Stande der Untersuchung für den Tod des Pius und die Erhebung Anicets noch offen lassen musste, fortan ausgeschlossen.

Aber auch auf die neuerdings wieder von Keim (Prot. Kztg. 1873 Nr. 28) besprochene Angabe des Irenäus: „Marcion invaluit sub Aniceto" fällt durch die gewonnenen Ergebnisse ein neues Licht. Kurz vorher hat Irenäus das Zusammentreffen Polykarps mit Markion erzählt, welches sich nach dem ganzen Zusammenhange nothwendig in Rom ereignet haben muss [1]. Als Markion einst dem Polykarp zu Gesicht kommt und ihm

1) Dies ist meines Wissens auch die allgemeine Annahme. Nur Zahn (Ignatius 496) will finden, dass das ποτέ auf einen andern Zeitpunkt weise, als den kurz vorher erwähnten römischen Aufenthalt Polykarps. Nach Gründen für diesen Machtspruch sucht man vergebens. Da die Erzählung von dem Zusammentreffen Polykarps mit Markion als Seitenstück zu der auf Polykarps eigne Autorität hin berichteten Geschichte von dem Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth eingeführt wird, so versteht sich von selbst, dass Irenäus mit dem ποτέ durchaus nicht bezwecken kann, das Zusammentreffen Polykarps mit Markion seinem vorher erwähnten römischen Aufenthalte gegenüberzustellen. Sodann zeigt schon der Ausdruck *Μαρκίωνί ποτε εἰς ὄψιν αὐτῷ ἐλθόντι*, dass Irenäus von einem zufälligen Begegnen redet, das Eines Tages sich zugetragen habe; die Voraussetzung ist also die, dass beide einige Zeit an einem und demselben Orte sich aufgehalten haben, ohne in persönliche Berührung zu kommen. Dies passt aber trefflich auf die Zeit, während deren Polykarp sich in Rom bei Anicet aufhielt und viele Ketzer bekehrte. Im Uebrigen darf ich nur noch daran erinnern, dass Markion erst in Rom zur Berühmtheit gelangte; hätte also die hier erzählte Begegnung mit Polykarp vor Markions Uebersiedelung nach Rom stattgefunden, so wäre die Bezeichnung „Erstgeborner des Satan" geschichtlich nicht zu erklären; dass aber Markion umgekehrt von Rom aus wieder nach Kleinasien sich gewendet haben sollte, ist gegen alle geschichtliche Ueberlieferung.

die Frage vorlegt: ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς; erhält er von dem Bischofe von Smyrna die Antwort: ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ. Diese Bezeichnung Markions durch Polykarp setzt nothwendig voraus, dass jener damals schon seit längerer Zeit eine erfolgreiche und die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich ziehende Wirksamkeit entfaltet haben muss. (So urtheilt auch Keim selbst a. a. O.) Dann wird es aber auch ferner bei dem von mir früher (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1867 S. 77) Bemerkten sein Bewenden behalten, jenes invaluit sub Aniceto werde keineswegs so buchstäblich zu fassen sein, als wäre er bis zum Tode des Pius (so ist dort natürlich statt Anicet zu lesen) ein wenig beachteter Mann gewesen. Ich kann dabei Keim gern zugeben, dass meine von ihm als „subjectiv“ bestrittene Annahme, dass jenes invaluit nur eine Abstraction aus der Geschichte von dem Zusammentreffen Polykarps mit Markion sei, sich trotz des Zusammenhangs, in welchem uns jene chronologische Notiz bei Irenäus begegnet (bekanntlich gleich im nächstfolgenden Kapitel nach der Polykarpgeschichte), nicht streng erweisen lässt. Wenn aber jenes Wort Polykarps geschichtlich begriffen werden soll, so ist Markion sicher nicht erst um's Jahr 150 nach Rom gekommen, wie Volkmar (Theol. Jahrb. 1855, 276) vermuthete und auch Keim anzunehmen geneigt ist. Vielmehr, wenn seine epochemachende Wirksamkeit, wie Keim selbst mit Nachdruck hervorhebt, erst in seinen römischen Aufenthalt fällt, so wird es gradezu unvermeidlich, seine Uebersiedelung nach der Welthauptstadt 10—12 Jahre vor seine Begegnung mit dem Bischofe von Smyrna zu setzen. Hiermit fällt aber zugleich das Hauptargument Keim's für seine Ansicht, dass die Apologien Justins in „die vorgerückte Zeit des Papstes Anicet“ gehören, hinweg, wenn auch meine eigenen früheren Ansätze „Syntagma wider Markion c. 145, Apologie c. 150“ um einige Jahre zu früh sein mögen. Vielmehr finden wir Markion schon in den Anfangsjahren Anicets in der einflussreichen Stellung, in welcher ihn Justins Apologie (I, 26. 56) unwidersprechlich zeigt.

Einige weitere Folgerungen bezüglich Polykarps selbst

mögen am Schlusse nur angedeutet werden. Ist derselbe schon 155 oder 156 als ein Sechsundachtzigjähriger gestorben, so fällt sein Geburtsjahr c. 70 n. Chr., und wir begreifen es wohl, dass er noch mit solchen, die den Herrn persönlich gekannt haben, verkehrt hat (Iren. haer. 3, 3, 4), wenn er darum auch noch nicht, wie Irenäus ebenfalls berichtet, von den Aposteln zum „Bischofe von Asien" eingesetzt ist, und wenn es auch sehr zweifelhaft bleibt, ob der Johannes, dessen Schüler er war (Iren. adv. haer. l. c.; ep. ad Florin. bei Eus. V, 20; ep. ad Victor. bei Eus. V, 24), wirklich der Apostel und nicht vielmehr der Presbyter, wie Keim und Holtzmann annehmen, gewesen ist. Dagegen wird sich die Aechtheit des unter Polykarps Namen erhaltenen Briefes an die Philipper, obwohl schon Irenäus denselben bezeugt, kaum noch aufrecht erhalten lassen, auch wenn man denselben von den dem Verfasser oder Redactor der 7 Ignatiosbriefe zugehörigen Abschnitten befreit. Denn die antignostische Polemik c. 7, insbesondere das *πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ*, weist doch unleugbar auf jenes Wort Polykarps gegen Markion in Rom zurück. So lange man nun zwischen Polykarps Tod und seinem Besuch in Rom einen Zwischenraum von etwa zehn Jahren ansetzen konnte, blieb die Möglichkeit offen, dass der Bischof von Smyrna an jener Stelle des Briefes selbst auf seine frühere mündliche Aeusserung angespielt habe. Nach den nunmehr gewonnenen Ergebnissen fällt diese Möglichkeit hinweg und wir haben in der Polemik c. 7 vielmehr die Worte eines im Namen Polykarps schreibenden späteren Verfassers vor uns [1]). Nun sollte

1) Zahn (Ignatius 496) hält umgekehrt die Worte des Briefes für älter, den mündlichen Ausspruch, dessen Irenäus gedenkt, für „erheblich später", und weist Hilgenfeld's (apost. Väter S. 272) sehr gegründetes Bedenken mit der wegwerfenden Aeusserung zurück, für Irenäus selbst sei diese Congruenz nicht anstössig gewesen, zumal er sich erinnerte, dass Polykarp es liebte, gewisse Wahrheiten wiederholt auszusprechen. Es versteht sich von selbst, dass diese Erwiderung keine Widerlegung ist. Ob Irenäus, als er jene mündliche Aeusserung Polykarps mittheilte, zugleich an die betreffende Stelle des Briefes gedacht und über ihr Verhältniss zu dem Worte wider Markion reflectirt habe, wird heute vermuthlich

aber wieder der Brief des Polykarp, wie namentlich die früher von Ritschl, Volkmar und mir als interpolirt betrachteten Abschnitte beweisen, als eine Art von Vorrede zur Einführung der 7 ignatianischen Briefe dienen [1]; es erhellt also jetzt von

Niemand mit Sicherheit sagen können; das aber liegt für jeden, der sehen will, auf der Hand, dass das Wort wider Markion als das concretere auch das ursprüngliche, die Stelle des Briefes aber nur ein späterer Nachhall ist, mag den Brief nun Polykarp selbst oder ein Anderer in seinem Namen geschrieben haben.

1) Es ist bezeichnend, dass Zahn bei der Bekämpfung der von Ritschl vorgetragenen Interpolationshypothese gegen Ritschl sich des grössten Anstandes befleissigt, ja der Gründlichkeit und dem Scharfsinn Ritschl's alle gebührende Anerkennung widerfahren lässt, mir dagegen es im höhnischen Tone vorrückt, dass sich mir Ritschl's Kritik in allen Punkten bestätigt habe (S. 493) und einige Seiten weiter in demselben Tone von „Andern" redet, die Ritschl „ohne neue Prüfung sich angeschlossen haben" (S. 497). Worauf die letztere scheinbar recht harmlose Bemerkung eigentlich zielt, wird man aus meiner ausdrücklichen Erklärung (Ueber den syrischen Text der Briefe des Ignatios S. 14) abnehmen können: „Mir hat sich auf Grund einer nochmaligen eingehenden Prüfung des Polykarpbriefes die Ritschl'sche Kritik in allen Punkten bestätigt und ich freue mich, in diesem Punkte auch Volkmar zum Bundesgenossen zu haben." Ob es eines anständigen Gegners würdig war, diese meine Versicherung ziemlich unverblümt der Lüge zu zeihen, mögen Andere beurtheilen; ich begnüge mich daher einfach, die unmittelbar auf die angezogene Stelle folgenden Worte meiner Abhandlung nochmals herzusetzen: „Die Art und Weise, mit welcher übrigens der Interpolator arbeitet, steht durchweg im Einklange mit derjenigen Methode, welche ich an den Interpolationen der drei syrischen Briefe des Ignatios nachgewiesen zu haben glaube und die bisher auch noch durch keine Gegengründe widerlegt worden ist. Ganz unzweideutig ist dies besonders am 9. Kapitel und dem eingeschobenen Passus am Anfange des zwölften. Ja ich möchte die Vermuthung äussern, dass von dem Interpolator auch noch ein anderer kürzerer Zusatz herrühren dürfte, nämlich das ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ cap. 5." Ich habe ein lebhaftes Gefühl davon, wie subjectiv diese und ähnliche Beobachtungen sind, bin auch längst nicht mehr in der Lage, meine früheren Aufstellungen über diese ganze Literatur aufrecht erhalten zu können; aber die Frage wird wohl erlaubt sein, ob das dort Gesagte

Neuem, dass diese ganze Literatur nicht vor dem Jahre 160, wahrscheinlich aber erst um ein Decennium später entstanden

---

den Eindruck macht, dass ich ohne eigene Prüfung nur Ritschl nachgesprochen habe. Herr Zahn freilich weiss meinen kritischen Bemerkungen über den Brief des Polykarp sogar einen „groben Verstoss gegen die Regeln gesunden Denkens" zu entlocken. Gegenüber dem in der Apologetik beliebten Gewichtlegen auf das Zeugniss des Polykarpbriefes für die Aechtheit der 7 Ignatianen mache ich a. a. O. S. 13 f. auf die auffällige Verwandtschaft aufmerksam, welche zwischen der Polykarp 13 vorausgesetzten Situation und der Situation der 7 Ignatiosbriefe (bes. ad Polyc. 8 und ad Smyrn. 11) bestehe und füge hinzu, dass der Vf. des 13. Kapitels des Philipperbriefs entweder nach der Schablone der in den Briefen an Polykarp und die Smyrnäer vorausgesetzten Verhältnisse eine ähnliche Situation erdichtete, oder gar eine noch mehr als sieben Briefe des Ignatios enthaltende Sammlung vor sich hatte, in welchem Falle sein Zeugniss darum nicht länger für die Aechtheit der 7 Briefe angeführt werden dürfte, weil es zuviel beweise. Herr Zahn unterdrückt nun zunächst die erste Alternative, ohne welche meine Erörterung gar nicht verständlich ist, fragt mich dann höhnisch, warum denn Ignatios nicht noch mehr Briefe ausser den uns erhaltenen sieben geschrieben haben könne, liest mir darauf das obenerwähnte collegium logicum und fügt hinzu, mein Bedenken habe ja nur dann einen Sinn, wenn es sich auf einen der nacheusebianischen Briefe beziehe; dann müsste ja aber Pseudopolykarp erst nach 371 geschrieben haben, während ich doch, wenn anders ich der Ritschlschen Kritik in allen Punkten beistimmte, annehmen müsste, dass ein und derselbe Mann den Polykarpbrief und die drei syrischen Ignatiosbriefe interpolirt habe, also nach meiner Zeitbestimmung der letzteren Interpolation, die Interpolation des Polykarpbriefs c. 130—140 ansetzen müsste. Was nun zunächst den mir vorgeworfenen „groben Verstoss" gegen die Logik betrifft, so wird er sich wohl einfach durch den Hinweis erledigen, dass ich ja wirklich den Fall, in welchem mein Bedenken betreffend des „unzulässigen Nimium" sogar nach Zahn „einen Sinn" haben soll, so deutlich als möglich bezeichnet habe, nämlich durch das in der Anmerkung beigesetzte Citat aus Hilgenfeld, was Herr Zahn freilich abermals zu unterschlagen beliebt. Ich wollte durch das Citat einen Jeden, der sich die Mühe des Nachschlagens nehmen würde, erinnern, dass bei Polyc. 13 eine weitere Correspondenz des Ignatios von Philippi aus vorausgesetzt werde; eine solche liege aber gerade

ist[1]). Schon der im Briefe an die Smyrnäer (c. 8) vorkommende Begriff der „katholischen Kirche“ weist uns in

---

in den nacheusebianischen Briefen an die Tarser (c. 10) und Antiochener (c. 14) wirklich vor. Herr Zahn, der mir auf Anlass eines Versehens, das mir mit einem Citate aus Athanasios widerfahren ist, den lächerlichen Vorwurf macht „die Urkunden gar nicht anzusehn“ (S. 578), hätte also, statt sich solche Insinuationen zu erlauben, besser gethan, die mir ertheilte Lehre selbst zu beherzigen. Was aber die von mir aufgestellte Alternative betrifft, so ist der Sinn derselben wohl für jeden, der meine Worte nicht im Traume liest, völlig verständlich. Entweder, wollte ich sagen, hat der Verf. von Polyc. 13 die hier vorausgesetzte Situation nach dem Muster von Ign. ad Polyc. 8; ad Smyrn. 11 erdichtet, oder er hätte gar schon die nacheusebianischen Briefe vor sich gehabt. Natürlich ergänzt ein denkender Leser von selbst: — da letzteres nun nach meinen anderweiten Ausführungen undenkbar ist, so bleibt nur der erstere Fall übrig; in beiden Fällen aber ist Philipp. 13 für apologetische Zwecke unbrauchbar. Meine von Herrn Zahn so muthwillig verdrehten Worte bleiben also nicht bloss mit der Logik, sondern auch mit der Chronologie völlig im Einklange; der gegen mich S. 493 erhobene Vorwurf aber ist einfach vom Zaune gebrochen.

1) Eine neue Untersuchung der ignatianischen Literatur ist an diesem Orte entbehrlich. Die (freilich von der Apologetik noch immer nicht eingeräumte) Unächtheit der sieben Briefe ist gegenwärtig wohl von allen unbefangenen Kritikern anerkannt; in meiner Abhandlung in Niedner's Zeitschrift 1856 habe ich übrigens die Abfassung derselben entschieden zu früh gesetzt. Aber auch die Aechtheit der drei syrischen Briefe wage ich schon längst nicht mehr aufrecht zu erhalten (vgl. auch mein Programm über den Ursprung des Christennamens S. 7). Ich bin noch jetzt überzeugt, dass der Syrer in zahlreichen Fällen den relativ ursprünglichsten Text bewahrt hat (vgl. meine Nachweise in Niedner's Zeitschr. S. 15 ff.). Auch die Unterscheidung einer doppelten Textgestalt, der in den sieben griechischen Briefen enthaltenen (A), und der von dem Verfasser der weitesten Recension seiner Ueberarbeitung zu Grunde gelegten (B), und die Thatsache, dass der Syrer vielfach mit letzterer gegen erstere stimmt, ist unwiderlegt geblieben. Dagegen gebe ich Merx (Meletemata Ignatiana 1861) gern zu, dass die von mir versuchte Vertheilung der patristischen Zeugnisse unter die beiden, als A und B bezeichneten Textfamilien ebenso undurchführbar ist, wie meine weitere Annahme, der von dem Armenier be-

eine ziemlich vorgerückte Zeit. Das angebliche zweite Zeugniss für das Vorkommen dieses Begriffs aber, der Brief der

---

nutzte weitere syrische Text sei eine nachträgliche Ergänzung des Cureton'schen Syrers nach dem Griechischen. Die Fragmente, welche uns auch aus den im Cureton'schen Syrer fehlenden Briefen und Briefabschnitten erhalten sind, bieten uns ebenso wie der Armenier öfters einen minder ursprünglichen Text und einige Male scheint mir noch immer, wie beim Armenier so auch in den syrischen Fragmenten, eine Benutzung des Griechischen ganz unabweisbar; doch hat Merx gewiss in der Hauptsache Recht, wenn er die Fragmente als Bestandtheile derselben Uebersetzung betrachtet. Ein Theil der Varianten ist sicher auf syrischem Boden entstanden, und gegenüber der weitreichenden Uebereinstimmung im Grossen fallen die von mir geltendgemachten Differenzen kaum ins Gewicht. Es hat also nur eine, nicht zwei syrische Uebersetzungen der ignatianischen Briefe gegeben; denn in den Citaten bei Timotheus und Severus kann ich noch immer keine Ueberreste einer selbstständigen Version, wie Merx annimmt, erblicken, da die Annahme weit näher liegt, dass diese Citate zugleich mit den Schriften, in denen sie vorkommen, direct aus dem Griechischen übertragen sind. Wenn aber die früher von mir vertretene Ansicht, dass die drei Briefe Cureton's unabhängig von den übrigen Briefen und Briefabschnitten der kürzeren griechischen Recension in's Syrische übertragen worden seien, sich als unhaltbar erweist, so stellt sich jedenfalls das Resultat der äussern Kritik für die Sache derselben nicht günstig. Aber auch die innern Gründe, die ich in meiner ersten Abhandlung für ihre Aechtheit zusammengestellt habe, scheinen mir jetzt, obwohl das Dogmengeschichtliche, was ich geltend machte, von keiner Seite eine ernstliche Widerlegung gefunden hat, nicht mehr durchzuschlagen. Ein Schwanken zwischen patripassianischen Anschauungen und einer auf der Logosidee sich aufbauenden Christologie begegnet uns auch sonst gegen Ende des 2. Jahrh., man denke nur z. B. an Irenäus; wir haben also kein Recht, die beiden Classen von Aussagen an zwei verschiedene Schriftsteller zu vertheilen, und dies um so weniger, da ich mich schon früher genöthigt sah, einen im Cureton'schen Syrer fehlenden Abschnitt von stark patripassianischem Gepräge dem Ueberarbeiter abzusprechen und der Grundschrift zu vindiciren, also die Vollständigkeit des Cureton'schen Textes selbst preiszugeben. Das Fehlen der antignostischen Polemik beim Cureton'schen Syrer erklärt sich hinreichend, wenn letzterer nur ein zu praktischen Zwecken veranstalteter Auszug war und ebenso versteht sich unter dieser

Smyrnäer an die Philomelier über den Märtyertod Polykarps, hat sich uns nach dem Obigen ebenfalls aufgelöst, da diese

---

Voraussetzung, wie diejenige Seite der Episkopatsidee, nach welcher der Bischof der Träger rechter Lehre und der kirchlichen Einheit ist, in den syrischen Briefen so auffällig zurücktreten kann. Ich gestehe, dass mir schon während des Druckes meiner zweiten Abhandlung (1859), welche übrigens gleichzeitig mit der ersten ausgearbeitet und nur weil sie für Niedner's Zeitschrift sich nicht recht eignete, zurückgelegt worden war, gegen die Sicherheit der gefundenen Ergebnisse allerlei Bedenken kamen; und als zwei Jahre später die Schrift von Merx erschien, fand dieselbe mich für ihre Einwendungen um so zu[illegible]her, da ich schon selbst auf manche Mängel meiner Beweisfü[illegible]ufmerksam geworden war, überdies der ganze Eindruck, den [illegible]r Context des syrischen Ignatios bei erneutem Lesen auf mich machte, sich wesentlich ungünstiger stellte als früher. Nur die Textgestalt, d. h. die Textüberlieferung im Einzelnen, erwies sich mir immer wieder in einer Reihe von Fällen dem kürzeren griech. Texte gegenüber als älter. Ich habe erst in meinem Programme über den Ursprung des Christennamens Gelegenheit gefunden, meine veränderte Stellung zur Sache öffentlich zu beurkunden; den meisten Mitforschenden, wie namentlich Merx selbst, war dieselbe schon vorher bekannt. Die Unmöglichkeiten, in welche sich eine auf halbem Wege stehen gebliebene Kritik nothwendig verwickelte, mussten natürlich einem handfesten Apologeten willkommene Gelegenheit zur Polemik bieten; es gehörte aber ein seltener Grad von Selbstüberhebung dazu, um dies in einem so unqualificirbaren Tone zu thun, wie in dem kürzlich erschienenen Buche von Zahn. Je unfruchtbarer dieses Buch an wirklich positiven historischen Erträgnissen und je verschrobener eine Apologetik ist, welche, um die Aechtheit der 7 ignatianischen Briefe zu retten, die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte des 2. Jahrhunderts auf den Kopf stellt, desto mehr sucht Hr. Zahn seine Stärke im Zanken um tausend für die Hauptfrage völlig gleichgültige Nebendinge. Wirklich ist es ihm, wie ich ihm hier mit Vergnügen bescheinigen will, geglückt, einige Versehen in meiner zweiten Abhandlung über Ignatios aufzustöbern; dagegen habe ich schon in der vorigen Anmerkung an ein paar Beispielen gezeigt, wie muthwillig er öfters meine Worte entstellt und könnte ich noch mit einer Reihe weiterer Pröbchen, wenn es der Mühe werth wäre, dienen. Indessen ist ja die Manier des Hrn. Zahn aus meiner Abhandlung „die Polemik eines Apologeten" in dieser Zeitschr. 1869 S. 249 ff. sattsam bekannt.

Urkunde jedenfalls erst mehrere Jahrzehnte nach Polykarps Tode verfasst sein kann. Der Ausdruck „katholische Kirche" begegnet uns aber, wenn wir von den genannten Urkunden absehen, zuerst bei Clemens von Alexandrien (Strom. VII, 17 p. 898 Potter). Die um 170 verfasste Schrift eines unbekannten Verfassers wider die Montanisten, aus welcher Eusebios einige Fragmente aufbewahrt hat (h. e. V, 16, 9), braucht noch die offenbar etwas ältere Ausdrucksweise ἡ καθ' ὅλου ἐκκλησία. Noch bei Irenäus, bei dem doch der Begriff der Einen, allgemeinen, über den ganzen Erdboden verbreiteten Kirche in seiner vollen Schärfe entwickelt ist (vgl. auch Ziegler, Irenäus 284 f.), habe ich das Wort ἐκκλησία κα[illegible] vergeblich gesucht.

Da die von ihm bekämpfte Hypothese des syrischen Urignatios nicht mehr die meinige ist, so hat für mich das Eingehen auf Einzelheiten wenigstens kein sachliches Interesse mehr; wenn aber Hr. Zahn sich die Miene gibt, als habe er jene Hypothese zuerst durch genaue Analyse der syrischen Texte widerlegt, so muss ich doch in Erinnerung bringen, dass die Hauptsache schon vor 12 Jahren von Merx gethan worden ist. Aber freilich pflegt Herr Zahn auch die Arbeit von Merx fast nur im malitiösesten Tone zu erwähnen. Uebrigens will ich, um nicht meinerseits ungerecht zu sein, bereitwillig anerkennen, dass Herr Zahn durch seine erneute Prüfung des gesammten, die Briefe und die Martyrien des Ignatios betreffenden textkritischen Materials unser bisheriges Wissen vielfach theils ergänzt, theils berichtigt hat.

VIII.

Noch einmal das Muratorische Bruchstück.

Von

A. Hilgenfeld.

Das s. g. Muratorische Bruchstück ist für die Geschichte des christlichen Bibel-Kanons so wichtig, dass jeder neue Bei-

trag zur Aufhellung desselben eingehende Prüfung verdient. Von Hrn. GKR. Dr. F. H. Hesse liegt eine sorgfältige Schrift vor: das Muratorische Fragment, neu übersetzt und erklärt, Giessen 1873. Dieselbe nimmt eingehende Rücksicht auf meine frühere Bearbeitung in der Schrift: Der Kanon und die Kritik des Neuen Test., 1863, S. 39 f., wie auf die spätere: Das Muratorische Bruchstück, neu bearbeitet, in der Z. f. w. Th. 1872. IV, S. 560 f.[1]). Gern bereit, weitere Belehrung anzunehmen, gehe ich an die Prüfung.

Zunächst darf ich mich freuen, dass auch Hesse das Erhaltene als Bruchstück einer Schrift betrachtet, welche nicht bloss den Bestand des Neuen, sondern auch vorher den des Alten Test. dargelegt habe. Das Schriftstück stelle sich „als den uns erhaltenen Theil eines Sendschreibens an Solche dar, welche entweder nicht zur katholischen Kirche gehören oder, wenn sie zu ihr gehören wollen, doch in — vielleicht nur theilweiser — Unbekanntschaft mit der Auswahl der Schriften sind, die als heilige gelten sollen“ (S. 19). Geschrieben habe der Verfasser wahrscheinlich in Rom (S. 48 f.), wohl unter Soter, welcher 168—176 Bischof war (S. 46). Weiss ich nun auch nicht, ob die Schrift in Rom selbst verfasst ist, und muss ich die Bestimmung derselben für akatholische Leser auch entschieden zurückweisen: so kann ich mir doch die Abfassungszeit wohl gefallen lassen, wenn sie auch vielleicht noch etwas zu früh ist. Weiter gehen unsre Ansichten auseinander in der Frage nach der Ursprache des Stücks. Während ich die griechische Urschrift schon erwiesen zu haben glaubte und hierin an einem Kenner wie Rönsch thatsächliche Zustimmung gefunden habe, tritt Hesse (S. 25 f.) als entschiedener Verfechter der lateinischen Ursprache auf. Auch sachlich kommt er mehrfach zu abweichenden Ergebnissen.

1) Meine zweite Bearbeitung ist übrigens nicht, wie Hesse (S. 10, Anm. 2) sagt, auch als besondere Schrift erschienen, sondern es ist ihr nur die Ehre einer eigenen Anzeige von Rönsch in dem Literar. Centralblatt 1872, Nr. 32, S. 845 f. widerfahren.

Man möge es entschuldigen, wenn ich das wichtige Stück noch einmal mit den nothwendigen Berichtigungen, ohne Angabe der selbstverständlichen, folgen lasse. Die Zahl der Zeilen ist in dem Texte selbst angegeben.

[1]quibus tamen interfuit et ita posuit.

[2]Tertium euangelii librum secundum Lucan. [3]Lucas iste medicus post ascensum Christi, [4]cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum [5]secundum adsumsisset, nomine suo [6]ex opinione conscripsit, dominum tamen nec ipse [7]uidit in carne. et ideo prout assequi potuit, [8]ita et a natiuitate Iohannis incepit dicere.

[9]Quartum euangeliorum Ioha[illegible] ex discipulis. [10]cohortantibus condiscipulis et episcopi[illegible] [11]dixit: „Conieiunate mihi odie triduo, et quid [12]cuique fuerit reuelatum alterutrum [13]nobis enarremus. eadem nocte reue-[14]latum Andreae ex apostolis, ut recognos-[15]centibus cunctis Iohannes suo nomine [16]cuncta describeret. et ideo licet uaria sin-[17]gulis euangeliorum libris principia [18]doceantur, nihil tamen differt creden-[19]tium fidei, cum uno ac principali spiritu de-[20]clarata sint in omnibus omnia de natiui-[21]tate, de passione, de ressurrectione, [22]de conuersatione cum discipulis suis [23]ac de gemino eius aduentu: [24]primo in humilitate dispectus quod fo-[25]it, secundum potestate regali prae-[26]clarum quod foturum est. quid ergo [27]mirum, si Iohannes tam constanter [28]singula etiam in epistulis suis proferat [29]dicens in semetipsum: „Quae uidimus oculis [30]nostris et auribus audiuimus, et manus [31]nostrae palpauerunt, haec scripsimus nobis.“ [32]sic enim non solum uisorem se et audi-

---

Z. 2. Tertio cod. et Hesse. — 7. ideo c. C. F. Schmid, Bunsen, Hess. p. 82. 295, idē cod. — 8. incipet cod., incipit Hesse.

9. quarti cod., quarto Hesse. — euangeliorum Iohannis c. cod., euangelii librum secundum Iohannem, Iohannes Hesse. — 10. suis c. cod., om. Hesse p. 295. — 12. alterutrum c. cod., om. Hesse p. 295. — 23. adventu. Hesse p. 103 sq. 295 add.: apparet enim vel: aduenit enim. — 24. 25. fuit Hesse. — 25. secundum c. cod., secundo in Hesse. — 25. 26. preclarum cod., praeclarus Hesse. — 32. sed et cod. et Hesse p. 121 sq. 295.

torem, [33] sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordi-[34] nem profitetur.

Acta autem omnium apostolorum [35] sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theofi-[36] lo conprindit, quia sub praesentia eius singula [37] gerebantur, sicut et semota passione Petri [38] euidenter declarat, sed et profectione Pauli ab ur-[39] be ad Spaniam proficiscentis.

Epistulae autem [40] Pauli, quae, a quo loco uel qua ex causa directae [41] sint, uolentibus intellegere ipsae declarant, [42] primum omnium Corinthiis schismae haereses in-[43] terdicens, deinceps Galatis circumcisionem, [44] Romanis autem ordinem scripturarum, sed et [45] principium earum esse Christum intimans [46] prolixius scripsit. de quibus singulis neces-[47] se est a nobis disputari, cum ipse beatus [48] apostulus Paulus sequens prodecessoris sui [49] Iohannis ordinem non nisi nominatim septem [50] ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios [51] prima, ad Efesios secunda, ad Philippinses ter-[52] tia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quin-[53] ta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos [54] septima. uerum Corinthiis et Thessalonicen-[55] sibus licet pro correptione iteretur, una [56] tamen per omnem orbem terrae ecclesia [57] diffusa esse dinoscitur. et Iohannes enim in A-[58] pocalypsi licet septem ecclesiis scribat, [59] tamen omnibus dicit. uerum ad Filemonem una [60] et ad Titum una et ad Timotheum duae pro affec-[61] to et dilectione in honore tamen ecclesiae ca-[62] tholicae in ordinatione ecclesiasticae [63] disciplinae sanctificatae sunt. fertur etiam ad [64] Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli no-[65] mine finctae ad haeresem Marcionis et alia plu-[66] ra, quae in catholicam ecclesiam recipi non [67] potest. fel enim cum melle misceri non

---

36. conprindit c. cod., conprendit Hesse. — 37. semote passionē cod., semota passio Hesse. — 38. profectionē cod., profectio Hesse.

42. schismae haereses c. Hess. p. 157 sq. 296, scysme heresis cod. — 43. deinceps c. cod., deinde Hesse p. 296. — 45. intimans. Hesse add. [Paulus]. — 48. prodecessoris c. cod., praedecessoris Hesse p. 177 sq. 296. — 59. una c. cod., unam Hesse p. 194 sq. 296. — 60. una c. cod., unam Hesse l. l. — duae emend., duas cod. et Hesse l. l. — 61. 62. catholicae. Hesse p. 199. 299. add. [quia?] —

con-[68]gruit. epistola sane Iudae et superscriptae [69]Iohannis duae in catholica habentur, ut Sapi-[70]entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius [71]scripta.

Apocalypses etiam Iohannis et Pe-[72]tri tantum recipimus, quam quidam ex nos-[73]tris legi in ecclesia nolunt. Pastorem uero [74]nuperrime temporibus nostris in urbe [75]Roma Herma conscripsit sedente cathe-[76]dra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre [77]eius. et ideo legi eum quidem oportet, se pu-[78]plicare uero in ecclesia populo neque inter [79]profetas, conpleto numero, neque inter [80]apostolos in finem temporum potest.

[81]Marcionis autem seu Ualentini uel Miltiadis [82]nihil in totum recipimus, quia etiam nouum [83]psalmorum librum Marcionitae conscripse-[84]runt. una cum Basilide Asianum Catafry-[85]gum constitutorem (reicimus).

I. Dieses Stück sollte ursprünglich lateinisch sein? Z. 2 librum kann Hesse (S. 69 f.) nur durch ein vorher vorausgesetztes recipimus rechtfertigen, was zu Z. 9, wenn man nicht willkürlich ändert, gar nicht stimmt. Schon hier wird wohl *βιβλίον* fälschlich als Accusativ wiedergegeben sein. — Und was sollen wir im Lateinischen nur anfangen, wenn Z. 4. 5 den Lucas quasi ut iuris studiosum secundum von Paulus angenommen sein lässt? Nach Hesse (S. 74) wäre der medicus Lucas auch der zweite Rechtsbeflissene in der Begleitung des Paulus gewesen. Das ius, welches Lucas studirte, soll freilich nicht das römische, sondern das mosaische, ja das ganze Alte Test. gewesen sein. Und doch soll Lucas nicht der zweite *νομικὸς* im Gefolge des Paulus, sondern vielmehr der zweite Heidenchrist gewesen sein. Weil nämlich diejenigen, welche aus dem Heidenthum zum Christenthum kamen, damals zuerst in die

68. 69. superscrictio Iohannis duas cod., superscripti Iohannis duae Hesse p. 233 sq. 296.

79. conpleto c. Hesse p. 271. 296, conpletum cod.

81. Marcionis emend., Arsinoi cod. et Hesse. — 82. quia emend., qui cod., quin Hesse p. 283 sq. 297. — 83. marcioni cod., Marciani Hesse.

Bekanntschaft mit dem Alten Test. eingeführt werden mussten, „waren die Heiden, welche zum Christenthum übergehen wollten, zunächst iuris studiosi, und Lucas wird demnach als der zweite Heide bezeichnet, welchen Paulus unter seine Schüler und Begleiter aufgenommen hat.“ Der erste iuris studiosus oder Heidenchrist soll Titus gewesen sein. Timotheus komme nicht in Betracht, da er von einer jüdischen Mutter geboren war. Nur Schade, dass gerade Lucas in der Apostelgeschichte von Titus kein Wort sagt! Und wer mit iuris studiosus einen Heidenchristen bezeichnen wollte, hätte es wirklich dabei schreiben müssen. Wie ganz anders nennt Petrus in der lateinischen Uebersetzung der Epist. Clem. ad Jac. c. 3 den Clemens: primitias eorum, qui ex gentibus per me salvantur! Auch eine Rücksicht auf die Marcioniten erklärt den wunderlichen Ausdruck nicht. Die Marcioniten, sagt Hesse (S. 76) „welche unter den Evangelien nur das des Lucas gelten liessen, wollten von dem Gesetz nichts wissen, und nun ist dieser Lucas ein iuris studiosus gewesen und von Paulus, als dessen Evangelium sie das dritte bezeichneten, dazu gemacht worden.“ Allein ius in der Bedeutung des mosaischen Gesetzes ist geradezu beispiellos [1]). Da wird nichts andres übrig bleiben, als in „iuris studiosum secundum“ eine ungeschickte Uebersetzung von *δευτεραγωνιστὴν* anzuerkennen. — Z. 12. 13. alterutrum nobis will Hesse (S. 33) nicht als Uebersetzung von *ἀλλήλοις ἡμῖν* ansehen, sondern zu dem lateinischen Sprachgebrauche jener Zeit rechnen. Aber das auffallende alterutrum lässt sich doch in der Herstellung (S. 295) gar nicht blicken. Warum steht auch nicht da: nobis inuicem? — Z. 24—26 kann Hesse (S. 101 f.) einer falschen Uebersetzung von *ἔνδοξον* (Mascul.) *γενήσεσθαι* durch praeclarum quod foturum est nur durch die Aenderung praeclarus, ja durch eine Einschaltung am Schluss von Z. 23 entgehen. Zu solcher Einschaltung fehlt vollends jede Berechtigung. Z. 23 ist etwas kurz und würde noch etwa 11 Buch-

1) Anders ist es, wenn Röm. 8, 4 *δικαίωμα* durch ius wiedergegeben wird, vgl. Rönsch, das Neue Test. Tertullian's S. 667.

staben fassen können. Allein die Zeilen sind nun einmal nicht alle gleich, und wollten wir die Gleichheit gewaltsam einführen, so kämen wir am Ende zu jener „Urkundenfälschung“, welche Hesse (S. 232) an Bunsen so ernstlich rügt. Hier lässt sich sogar noch der Grund vermuthen, weshalb der Abschreiber Z. 23 nicht vollschrieb. Nämlich um mit Primo die nächste Zeile beginnen zu können, wie auch Z. 42 Primū den Anfang macht. Es kann sich auch an sich gar nicht empfehlen, wenn Hesse nach aduentu ein Punctum macht, um dann fortzufahren: [apparet enim oder: aduenit enim] primo in humilitate despectus, quod fuit (was vorüber ist), secundo in potestate regali praeclarus, quod futurum est (was kommen wird). Bleibt hier etwas Andres übrig, als die einfache Annahme falscher Uebersetzung einer griechischen Urschrift? — Z. 32 wird das im Lateinischen durchaus ungewöhnliche uisorem wohl eher einem Uebersetzer von *αὐτόπτην* angehören, als, wie Hesse (S. 38) meint, der kühne Griff eines lateinischen Schriftstellers sein. — Z. 35. 36 hält Hesse (S. 36 f.) das sub uno libro wie das sub praesentia eius der Annahme einer Uebersetzung aus dem Griechischen sogar entgegen. „Wie sollte ein Uebersetzer darauf gekommen sein, statt des naheliegenden *in* ein *sub* zu setzen? — Dasselbe weist schlechterdings nicht auf eine Uebersetzung hin, sondern erklärt sich nur aus dem mannigfach eigenthümlichen Gebrauch, den man, wie Tertullian ausweiset, zu der damaligen Zeit von jener Präposition gemacht hat.“ Allein ein ganz analoges Beispiel für dieses sub findet Hesse (S. 123 f.) bei den alten Kirchenschriftstellern nicht. Wohl aber ist es ganz analog, wenn Rönsch (Itala und Vulgata S. 397) die Uebersetzung von *ἐπὶ* c. Genit. durch sub nachweist. Wir haben hier offenbar Uebersetzungen von *ἐφ' ἑνὸς βιβλίου* (im Gegensatze zu der Evangelienschreibung *ἐπὶ τεσσάρων βιβλίων*) und *ἐπὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ*. — Z. 39. Spaniam ist auch nach Hesse (S. 29 f.) für die Annahme einer lateinischen Urschrift bedenklich. Was will es sagen, wenn bei Tertullian (adv. Iud. 7) eine Handschrift das gräcisirende Spaniarum darbietet? — Z. 40. 41 directae sint kaum um so eher Uebersetzung von *ἐπεστάλησαν*

(nicht ἀπεστάλησαν) sein, wenn es, wie Hesse (S. 38) sagt, bei Tertullian seine Analogieen hat. — Z. 44. Romanis autem ordinem scripturarum. Hesse (S. 166) will den ordo scripturarum, welchen Paulus den Römern an das Herz gelegt haben soll, nur von der „Reihe der Schriften des Alten Test." verstehen. Aber wo hat denn Paulus im Römerbriefe die „Reihe" der h. Schriften Alten Test. dargelegt? Da kann man die Uebersetzung von τὸν τῶν γραφῶν κανόνα doch kaum verkennen. Nicht die Reihe, sondern die Richtschnur der h. Schriften, nämlich die Glaubensgerechtigkeit, hat Paulus den Römern vorgetragen. — Z. 48 prodecessoris ist ganz unlateinisch und lässt sich nicht ohne weiteres, wie auch Hesse (S. 177 f.) thut, in praedecessoris ändern. Um so mehr darf man hier eine nicht recht gelungene Wiedergabe von τοῦ προηγεμόνος annehmen. Als Führer und Wegweiser hat Johannes dem Paulus das Schreiben an 7 Gemeinden gezeigt. — Z. 65—67 et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non *potest*. Das ist auch nach Hesse (S. 29) ein Gräcismus. Aber wo anders als in Uebersetzungen aus dem Griechischen wäre ein solcher Gräcismus nachzuweisen? — Z. 68. 69 superscrictio Iohannis duas ändert Hesse (S. 35. 233 f.) in: superscripti Iohannis duas. Das soll heissen: die beiden (Briefe) des in der Ueberschrift stehenden Johannes, genauer: des darübergeschriebenen Johannes. Ein seltsamer Ausdruck! Waren die Briefe, wie wir gleich erfahren, nicht wirklich von Johannes, so waren sie eben nicht von dem darübergeschriebenen Johannes. Es bleibt wirklich nichts übrig, als zu lesen: superscriptae Iohannis duae, als Uebersetzung von: αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου δύο. So ist ja auch bei Origenes in der von Hesse selbst angeführten Stelle zu Mt. 27, 3 (Opp. III, 916): „in libro secreto, qui suprascribitur Iamnes et Mambres liber" Uebersetzung von: ἐν βιβλίῳ ἀποκρύφῳ, ὃ ἐπιγράφεται κτλ. — Z. 74 nuperrime will Hesse (S. 38) kaum als Uebersetzung aus dem Griechischen gelten lassen, wenn man nicht etwa mit Nolte ein ὑπογυιότατα zu seiner Voraussetzung machen wolle. Allein Rönsch (It. u. Vulg. S. 280) lehrt, wie sehr die Itala-Sprache die Superlative

liebt, und hat am Ende auch Beispiele von nuperrime als Uebersetzung von *νεωστὶ* bei der Hand. — Z. 79—80: et ideo legi eum quidem oportet, se puplicare uero in ecclesia populo neque inter prophetas conpleto numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Das eum wird jeder auf den Pastor des Hermas beziehen und desshalb sich wundern, dass dieses Buch se puplicare nicht kann. Ist da nicht *δημοσιεύεσθαι* fälschlich als Medium übersetzt worden? Es ist eine blosse Ausflucht der Verlegenheit, wenn Hesse (S. 269) den Hermas selbst, den Verfasser anstatt des Buchs zum Subjecte macht. Nicht von Nero als Schriftsteller, sondern von ihm als Sänger sagt übrigens Sueton c. 21: quod quum tardum videretur, non cessavit identidem se publicare.

Für die griechische Ursprache des Bruchstücks bleiben also auch nach Hrn. D. Hesse's scharfer Kritik noch genug Beweisstellen übrig, ja es sind noch einige hinzugekommen. Mit Angabe des in meiner zweiten Rückübersetzung Verbesserten lasse ich also noch einmal die griechische Herstellung folgen:

I. [2]. . . *οἷς μέντοι παρῆν, καὶ οὕτως ἔθηκε.*

[3] *Τρίτον εὐαγγελίου βιβλίον κατὰ Λουκᾶν. Λουκᾶς ἐκεῖνος ὁ ἰατρὸς μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάληψιν, ἐπεὶ αὐτὸν ὁ Παῦλος ὡσεὶ δευτεραγωνιστὴν προσελάβετο, τῷ ὀνό-*
5 *ματι αὐτοῦ καθὼς ἔδοξε συνέγραψε. τὸν μέντοι κύριον οὐδὲ αὐτὸς εἶδεν ἐν σαρκί. καὶ διὰ τοῦτο, καθὼς παρακολουθεῖν ἐδύνατο, οὕτως καὶ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου γενέσεως ἤρξατο λέγειν.*

[4] *Τέταρτον τῶν εὐαγγελίων Ἰωάννου τοῦ ἐκ τῶν μα-*
10 *θητῶν. προτρεπόντων τῶν συμμαθητῶν καὶ τῶν ἐπισκόπων αὐτοῦ εἶπε Συννηστεύσατέ μοι σήμερον τριήμερον, καὶ ὃ ἂν ἑκάστῳ ἀποκαλυφθῇ, ἀλλήλοις ἡμῖν ἐξηγησώμεθα. τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἀπεκαλύφθη Ἀνδρέᾳ τῷ ἐκ τῶν ἀποστόλων, ἵνα ἀναγνωριζόντων πάντων Ιωάννης τῷ ὀνόματι αὐτοῦ πάντα ἀνα-*
15 *γράψαι. καὶ διὰ τοῦτο εἰ καὶ διάφοροι ἑκάστοις τοῖς τῶν*

---

1. *οἷς δὲ παρῆν.* — *τέθειται.* —
6. *καὶ αὐτός, καθώς.* — 9. *τὸ τέταρτον.* —

εὐαγγελίων βιβλίοις ἀρχαὶ διδάσκονται, οὐδὲν μέντοι διαφέρει τῇ τῶν πιστευόντων πίστει, ἐπεὶ τῷ ἑνὶ καὶ ἡγεμονικῷ πνεύματι δεδήλωται ἐν πᾶσι πάντα περὶ τῆς γενέσεως, περὶ τοῦ πάθους, περὶ τῆς ἀναστάσεως, περὶ τῆς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀναστροφῆς καὶ περὶ τῆς διπλῆς αὐτοῦ 5 παρουσίας, τὸ πρῶτον ἐν ταπεινότητι ἄδοξον γενέσθαι, τὸ δεύτερον δυνάμει βασιλικῇ ἔνδοξον γενήσεσθαι. τί ἄρα θαυμαστόν, εἰ Ἰωάννης οὕτω πεποιθότως ἕκαστα καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ προφέρει λέγων Ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκηκόαμεν, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν 10 ἐψηλάφησαν, ταῦτα ἐγράψαμεν ὑμῖν; οὕτω γὰρ οὐ μόνον αὐτόπτην ἑαυτὸν καὶ ἀκροατήν, ἀλλὰ καὶ συγγραφέα πάντων τῶν τοῦ κυρίου θαυμασίων καθεξῆς ὁμολογεῖ.

II. Πράξεις δὲ πάντων τῶν ἀποστόλων ἐφ' ἑνὸς βιβλίου ἐγράφησαν. Λουκᾶς τῷ κρατίστῳ Θεοφίλῳ συνετάξατο, ὅτι 15 ἐπὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ ἕκαστα ἐπράσσετο, καθὼς καὶ ἀποχωρίσας το Πέτρου πάθος σαφῶς ἐμφανίζει, ἀλλὰ καὶ τὴν Παύλου πορείαν ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς Σπανίαν πορευομένου.

III. Ἐπιστολαὶ δὲ Παύλου τίνες, πόθεν ἢ ἐκ τίνος αἰτίας 20 ἐπεστάλησαν, τοῖς βουλομένοις συνιέναι αὐταὶ δηλοῦσι. πρῶτον πάντων τοῖς Κορινθίοις σχίσματος αἱρέσεις ἀπαγορεύων, ἔπειτα τοῖς Γαλάταις τὴν περιτομήν, τοῖς δὲ Ῥωμαίοις τὸν τῶν γραφῶν κανόνα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι τὸν Χριστὸν παρεγγυῶν ἐκτενέστερον ἔγραψε, περὶ ὧν 25 ἑκάστων ἀναγκαῖόν ἐστιν ὑφ' ἡμῶν συζητεῖσθαι, ἐπεὶ ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος ἀκολουθῶν τῷ τοῦ προηγεμόνος αὐτοῦ Ἰωάννου κανόνι οὐκ εἰ μὴ κατ' ὄνομα ἑπτὰ ἐκκλησίαις γράφει κανόνι τοιούτῳ· πρὸς Κορινθίους α', πρὸς Ἐφεσίους β', πρὸς Φιλιππησίους γ', πρὸς Κολοσσαεῖς δ', προς 30

14. ἐν ἑνὶ βιβλίῳ. — 15. Λουκᾶς κρατίστῳ. — 16. ἐν τῇ παρουσίᾳ. — 16. 17. καθὼς καὶ πόρρωθεν τὸ τοῦ Πέτρου πάθος σαφῶς δηλοῖ. Zu der neuen Rückübersetzung vgl. Dionysus v. Alex. bei Eusebius KG. VII, 25, 13: σαφῶς ἑαυτὸν ἐμφανίσαι βουλόμενος. — 22. σχίσμα αἱρέσεως. — 27. 28. τῷ τοῦ προδρόμου αὐτοῦ Ἰωάννου.

Γαλάτας ε', πρὸς Θεσσαλονικεῖς ς', πρὸς Ῥωμαίους ζ'. ἀλλὰ Κορινθίοις καὶ Θεσσαλονικεῦσιν εἰ καὶ ὑπὲρ νουθεσίας δευτεροῦται, μία ὅμως διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἐκκλησία διεσπαρμένη διαγινώσκεται. καὶ γὰρ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀπο- 5 *καλύψει εἰ καὶ ἑπτὰ ἐκκλησίαις γράφει, ὅμως πᾶσι λέγει. ἀλλὰ πρὸς Φιλήμονα μία καὶ πρὸς Τίτον μία καὶ πρὸς Τιμόθεον δύο ὑπὲρ εὐνοίας καὶ ἀγάπης ὅμως εἰς τιμὴν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παιδείας διατάξει ἡγιάσθησαν. Φέρεται καὶ πρὸς Λαοδικέας, ἄλλη* 10 *πρὸς Ἀλεξανδρεῖς, Παύλου ὀνόματι πλασθεῖσαι πρὸς αἵρεσιν Μαρκίωνος, καὶ ἄλλα πλείονα, ἃ εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποδέχεσθαι οὐκ ἔνεστι. χολὴν γὰρ μετὰ μέλιτος μίγνυσθαι οὐχ ἁρμόζει. ἡ μέντοι Ἰούδα ἐπιστολὴ καὶ αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου δύο ἐν τῇ καθολικῇ ἔχονται ὡς ἡ* 15 *Σοφία ἡ ὑπὸ φίλων Σολομῶντος εἰς τιμὴν αὐτοῦ γεγραμμένη.*

IV. *Καὶ ἀποκαλύψεις Ἰωάννου καὶ Πέτρου μόνον ἀποδεχόμεθα, ἥν τινες ἐκ τῶν ἡμετέρων ἀναγινώσκεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐ θέλουσι. τὸν Ποιμένα δὲ νεωστὶ τοῖς ἡμετέροις χρόνοις ἐν τῇ πόλει Ῥώμῃ Ἑρμᾶς συνέγραψε, καθημένου ἐν* 20 *τῇ τῆς πόλεως Ῥώμης καθέδρᾳ Πίου ἐπισκόπου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. καὶ διὰ τοῦτο ἀναγινώσκεσθαι μὲν δεῖ, δημοσιεύεσθαι δὲ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῷ λαῷ οὔτε ἐν τοῖς προφήταις, πληρωθέντος τοῦ ἀριθμοῦ, οὔτε ἐν τοῖς ἀποστόλοις εἰς τὸ τέλος τῶν χρόνων ἔνεστι.*

25 V. *Μαρκίωνος δὲ ἢ Οὐαλεντίνου ἢ Μιλτιάδου οὐδὲν ὅλως ἀποδεχόμεθα, ὅτι καὶ καινὸν ψαλμῶν βιβλίον οἱ Μαρκιωνισταὶ συνέγραψαν. ἅμα Βασιλείδῃ τὸν τῶν Ἀσιανῶν Καταφρύγων καταστάτην [ἀποβάλλομεν].*

II. Auch sachlich wird der neueste Bearbeiter wohl für manche Anregung und Belehrung Dank verdienen, aber nicht überall Zustimmung finden.

Vor dem abgerissenen Anfange setzt auch Hesse (S. 57 f.)

---

8. 9. *ἐν τῇ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος διαθέσει.* — 13. 14. *ἡ ἐπιγεγραμμένη Ἰωάννου β'.* —

22. 23. *οὔτε ἐν τοῖς προφήταις παντελές, οὔτε.*

zunächst eine Angabe über das Matthäus-Evangelium voraus. Aber weil Z. 3 f. von Lucas gesagt wird, dass er erst nach der Himmelfahrt Christi geschrieben, soll unser Verfasser den Matthäus schon vor der Himmelfahrt geschrieben haben lassen (S. 65 f. 306). Liegt dieser Gegensatz wirklich in den Worten, so müsste Matthäus über das Leben Jesu ein Tagebuch geführt haben sollen. Auf keinen Fall wird sich dieser Gegensatz auch auf Marcus beziehen. Den uns erhaltenen Schluss über das Marcus-Evg.: quibus tamen interfuit et ita posuit ergänzt Hesse (S. 63) so: Marcus habe nicht den Herrn im Fleische gesehen; er hat also von dem Leben des Herrn bis zu dessen Auferstehung nicht als Augenzeuge, sondern nur auf Grund von Mittheilungen und Erkundigungen berichten können. Nun hat er aber doch mehr berichtet, nämlich was nicht zum irdischen Leben des Herrn gehört, nicht den Dominus in carne, sondern den verklärten Herrn und seine Wirksamkeit durch die ausgesendeten Jünger betrifft. Dabei ist er nach Ansicht des Verfassers zugegen gewesen, weil es aber nicht in das irdische Leben des Herrn fällt, also auch nicht zu demjenigen, was auf apostolischer Beglaubigung beruht, sondern zu demjenigen gehört, wofür die eigene Beobachtung Gewähr leistet: so hat er es demgemäss auch gestellt, es nämlich in jenen Anhang [Mc. 16, 9—20] verwiesen." Wahrscheinlich sei es dem Verfasser nicht unbekannt geblieben, dass der Anhang des Marcus-Evg., welchen Hesse gar bekanntlich „entschieden unächt" sein lässt, in vielen Exemplaren fehle, „und er hat sich diese Thatsache in der Art zurechtgelegt, dass dieser Anhang eben nur ein Nachtrag sei, der sich von dem eigentlichen Evangelium dadurch unterscheide, dass er nicht wie dieses die Bürgschaft von Aposteln für sich habe, sondern das wiedergebe, was der Evangelist miterlebt habe". Aber wo haben wir nur die geringste Andeutung, dass die Erscheinungen des Auferstandenen dem leiblichen Leben Jesu so entgegengesetzt wären, und Marcus bei jenen zugegen gewesen? Wir wissen auch nicht einmal, ob zu interfuit Marcus Subject ist. Am Ende ging vorher, dass Marcus als Nichtautopt sich an die Aussagen des Petrus hielt, et ideo quae Petrus

neque uidit neque audiuit omisit, quibus tamen interfuit (Petrus), et ita posuit.

Von Lucas lesen wir Z. 5. 6, dass er sein Evangelium nomine suo ex opinione conscripsit, wie auch Johannes suo nomine sein Evangelium verfasste (Z. 15). Hesse (S. 77) findet hierin einen Gegensatz gegen Marcus, auf welchen allerdings das Folgende zurückweist: dominum tamen nec ipse uidit in carne. Allein das Schreiben im eigenen Namen kann den beiden Nichtautopten sehr wohl gemeinsam gewesen sein. Der Unterschied war nur, dass Marcus sich an den Autopten Petrus halten konnte, Lucas auf eigene Forschung angewiesen war. Das ex opinione ist jedenfalls von der eigenen Meinung (δόξα) des Lucas zu verstehen. Hesse (S. 78 f.) deutet: „Das ist die Meinung der Leute [aber hominum steht nicht da], dass er [Lucas] selbstständiger Verfasser seines Buchs sei und nicht bloss [wie Marcus] die Dictate Andrer niedergeschrieben habe". Dass Lucas nomine suo geschrieben hatte, war nicht blosse Meinung, sondern Thatsache. Wir lesen hier auch nicht etwas Aehnliches, wie Luc. 3, 23 sicut (ut) putabatur. Wohl aber war es zu bemerken, dass er in seinem Namen aus eigenem Entschluss, ex opinione geschrieben, καθὼς ἔδοξε (vgl. Luc. 1, 3), doch nicht als Augenzeuge, nicht einmal ex traditione uisoris alicuius et auditoris, sondern prout assequi potuit (Z. 7), was auf das παρηκολουθηκότι ebdas. zurückweist.

Bei dem Johannes-Evg. freue ich mich, dass auch Hesse (S. 95 f.) Z. 14. 15 recognoscentibus cunctis auf Joh. 21, 24 bezieht, ferner dass auch nach ihm der Verfasser den Widerspruch, welcher sich gegen das vierte Evg. richten mochte, zu entkräften sucht. „Man wird nicht falsch rathen, wenn man an den Widerspruch der Aloger denkt, welche vielleicht darauf hinwiesen, wie wenig es sich für ein von einem Apostel herrührendes Evg. schicke, von einem Andern beglaubigt zu werden, dann aber auch den Gegensatz hervorheben mochten, in welchem das vierte Evg. zu den übrigen stehe — wogegen unser Verfasser es sich alsbald angelegen sein lässt, diesen Gegensatz in Abrede zu stellen" (S. 97 f.). Dahin gehört auch die schliess-

liche Herbeiziehung von 1 Johannis (S. 123 f.). Hesse (S. 98) erkennt es zu meiner Freude als Meinung des Verfassers an, „dass Johannes einen bestimmten Sprengel regiert und dort Bischöfe als seine Organe eingesetzt habe“. Bedenklich ist nur, dass er (S. 118 f.) in epistulis suis auf den Einen 1. Johannis-Brief beziehen will, nicht auch auf 2. 3 Johannis (Z. 68. 69). Die ganze Ausführung über das Johannes-Evangelium ist sachlich wohlgelungen.

Auch gegen die Erörterung über die Apostelgeschichte (S. 126 f.) finde ich sachlich nichts Erhebliches einzuwenden.

Bei den Paulus-Briefen hat Hesse (S. 172 f.) darin wohl Recht, dass er Z. 45—47 de quibus singulis necesse est a nobis disputari auf die vier bei den Briefen an die Korinthier, Galater und Römer hervorgehobenen Puncte: Häresie, Beschneidung, Altes Testament, Christus im Alten Testamente bezieht. Aber a nobis will er nicht auf die schriftstellerische Person des Verfassers, sondern auf ihn als Katholiker beziehen. „Ueber die vier genannten Puncte müssen wir Katholiker disputiren, weil sie uns bestritten werden; es sind dies Controverspuncte zwischen uns und anderen christlichen Parteien, namentlich den Marcioniten und Ebioniten, die noch nicht durchgekämpft sind“ (S. 174 f.). Das schriftstellerische „Wir“ wird geradezu erfordert durch den Gegensatz des Folgenden, welchen Hesse (S. 176 f.) mit Recht hervorhebt. Nur einem schriftstellerischen Subjecte kann ja der schreibende Paulus gegenüberstehen. Also nicht die Katholiker überhaupt, sondern unser Verfasser hat noch mancherlei weitere Erörterungen vor. — Bei den Briefen des Paulus an einzelne Männer Z. 59—63 hat Hesse (S. 194 f.) gewiss mit Unrecht ein quia eingeschoben und die Einheit des Satzbaues zerstört. Aber ich gebe ihm zu, dass von einer Heiligung dieser Briefe in der Anordnung der Kirchenzucht die Rede ist; *ἐν τῇ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παιδείας διατάξει ἡγιάσθησαν* [1]).

1) Die Ansicht, dass in diesem Bruchstück bereits von dem *κανὼν* der h. Schriften im späteren Sinne die Rede sei, gebe ich



Bei den untergeschobenen Paulus-Briefen (Z. 63—68) muss ich Hrn. D. Hesse (S. 201 f.) am entschiedensten widersprechen. Derselbe will weder den Laodicenserbrief von dem bei Marcion zugestutzten Briefe an die Ephesier noch den Brief an die Alexandriner von dem Hebräerbriefe verstehen. Was sollen denn sonst für Briefe gemeint sein? Nur mit einiger Zaghaftigkeit tritt Hesse (S. 222 f.) der Ansicht bei, dass hier der in lateinischer Sprache auf uns gekommene apokryphische Brief an die Laodicenser gemeint sei, von welchem sich doch erst seit dem 5. [richtiger 4.] Jahrhundert Spuren finden. Der Brief an die Alexandriner aber soll nirgends sonst auch nur die Ehre einer Erwähnung gefunden haben. „In dem Briefe an die Alexandriner können wir nur einen dem Apostel Paulus untergeschobenen Brief sehen, der zu der Zeit, in welcher das muratorische Bruchstück abgefasst wurde, in der abendländischen Kirche aufgetaucht und nach einiger Zeit wieder spurlos verschwunden ist, vielleicht weil er der Art war, dass zuletzt niemand ihn halten mochte.“ Ein Brief ohne alle Geltung und Bedeutung würde wohl unter die alia plura gebracht worden sein. Bei dem Laodicenserbriefe kommt noch die Thatsache hinzu, dass derselbe auch bei Epiphanius (Haer. XLII, p. 310. 374) neben dem Briefe an die Ephesier noch als ein eigener Brief in dem Kanon Marcion's erscheint. Und warum soll der Brief an die Alexandriner nicht eben unser Hebräerbrief gewesen sein? Weil das „Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis“ gar nicht auf ihn passe. Allein als unter dem Namen des Paulus erdichtet mochte man einen Brief wohl bezeichnen, welcher ganz in der Weise des Paulus den Timotheus erwähnt (Hebr. 13, 23). Dass derselbe im Morgenlande wirklich als ein ächter Paulus-Brief gegolten habe, nennt Hesse (S. 219) „für die Zeit bis auf Origenes eine arge Uebertreibung.“ Aber der Presbyter bei Eusebius KG. VI, 14, 4, welchen man

---

auf. Aber dass an 5 Stellen des Origenes erst die lateinischen Uebersetzer das Wort „kanonisch“ oder dergl. eingeführt haben sollten, wie Hesse (S. 19 Anm. 2) meint, kann ich immer noch nicht glauben.

für Pantänus hält, und der alexandrinische Clemens selbst (ebdas. VI, 14, 2. 3) zweifeln ja gar nicht an der Abfassung durch Paulus selbst. Eine Uebertreibung ist es eher, wenn Hesse (S. 221) sagt: „Was Pantänus in seinem Schülerkreise über den Brief urtheilte, das bewegte die Kirche noch nicht, am allerwenigsten im Abendlande, wo wahrscheinlich nicht bloss Tertullian des Glaubens lebte, dass der Brief von Barnabas herrühre; erst als Clemens öffentlich und in Schriften für den paulinischen Ursprung des Briefes eingetreten war, erst dann gab es eine Hebräerbrief-Frage und war die Zeit gekommen, wo der Verfasser eines solchen Tractates, wie der vorliegende, sich über unsern Brief aussprechen musste“. Dass Pantänus nur für seinen Schülerkreis die paulinische Abfassung des Briefes ausgesprochen, erst Clemens von Alexandrien dieselbe in die Oeffentlichkeit gebracht habe, ist lediglich eine Behauptung des Hrn. D. Hesse. Und würde Tertullian de pudicitia 20 den Hebräerbrief wohl, verglichen mit dem Hirten des Hermas, für receptior apud ecclesias erklärt haben, wenn derselbe im Abendlande noch gar nicht in Frage gekommen wäre? Auch als erdichtet für die Häresie Marcion's mochte der fortschrittliche Hebräerbrief im Abendlande Manchen erscheinen. Hesse (S. 210 f. 224 f. 287) sagt wohl, bei den Marcioniten sei das Anfertigen apokryphischer Schriften nicht üblich gewesen. Aber bei dem Hebräerbriefe handelt es sich ja nur um die Meinung unseres Verfassers. Und Hesse (S. 225) selbst lässt die Briefe an die Laodicenser und an die Alexandriner, welche er für aus paulinischen Lappen zusammengeflickte Centonen, für aus paulinischem Material zusammengestoppelt erklärt, „als nach Marcion's Ketzerei gebildet erscheinen“. Dass man den Paulusbrief ad Alexandrinos nur für den Hebräerbrief halten darf, lehrt vollends die Zusammenstellung mit dem Briefe ad Laodicenses. Die Zusammenstellung des Hebräerbriefs mit einem Paulusbriefe ad Laodicenses kehrt ja wieder bei Philastrius [1]) und Hierony-

1) De haeresibus 89: Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse

mus [1]). Es trifft wahrlich nicht zu, wenn Hesse (S. 223) hier nichts als die Nachricht findet, „dass man in manchen Biblien den Hebräerbrief ad Laodicenses überschrieben habe".

Den Brief des Judas und 2. 3 Johannis lässt unser Verfasser Z. 68—71 wohl nicht wirklich von den genannten Männern, sondern nur von Freunden derselben geschrieben sein. Aber da sie in catholica (ecclesia) habentur, spricht er ihnen noch keineswegs, wie Hesse (S. 248 f.) sagt, die kanonische Geltung ab.

Ueber die Apokalypse des Petrus und den Hirten des Hermas Z. 71—80 findet man bei Hesse (S. 254) wesentlich das Richtige.

Bei den häretischen Schriften Z. 81—85 will Hesse (S. 275 f.) den räthselhaften Arsinous beibehalten und als Beinamen Valentin's fassen, welcher „vielleicht" in Arsinoë auf Kypros gestorben sei. Arsinoi autem seu Valentini soll heissen: „von dem Arsinoer oder Valentinus aber". Da wird es immer noch besser sein, Marçionis zu ändern. Vor Valentinus konnte kaum ein anderer Häretiker als Marcion genannt werden, vor dessen Schriftkanon eine Warnung ganz zeitgemäss war. Eher kann man zustimmen, wenn Hesse (S. 283) Z. 82. 83 mit Credner herstellt: quin [besser quia] etiam nouum psalmorum librum Marciani conscripserunt.

Das Neue Testament unsers Verfassers besteht also aus den vier Evangelien, von welchen das vierte noch sehr der Vertheidigung bedurfte, immerhin, wie Hesse (S. 121) behauptet, 1 Johannis als Begleitschreiben gehabt haben mag, der Apostel-

---

apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi; alii autem Lucae evangelistae, aiunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam. et quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo, nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebraeos interdum.

1) De vir. illustr. 5: Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non eius (Pauli) creditur propter stili sermonisque distantiam. — — — legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur.

geschichte, 13 Paulusbriefen mit Ausschluss des Hebräerbriefs, aber mit dem Anhange von Judä und 2. 3 Johannis, den Apokalypsen des Johannes und des Petrus und dem Hirten des Hermas als einer Schrift für blossen Privatgebrauch.

IX.

Ueber 1 Macc. VIII und XV, 16–21

nach Th. Mommsen's u. Fr. Ritschl's Forschungen.

Von

Dr. Wilibald Grimm

in Jena.

In meinem Commentar zum ersten Maccabäerbuch habe ich (besonders S. 130) zu zeigen gesucht, dass der Kap. 8, 23—32 mitgetheilte, um's Jahr 162 vor Christus von den Juden mit den Römern abgeschlossene Bundesvertrag eine zwar nichts weniger als wörtlich, aber doch jedesfalls sachlich treue Urkunde sei[1]). Die Richtigkeit dieser Ansicht erhält eine bedeutende Gewähr durch eine gewisse Aehnlichkeit des in Rede stehenden Vertrags mit demjenigen, in welchem die Römer im Jahre 649 a. U. oder 105 vor Christus mit Astypalaia ein früher geschlossenes Bündniss erneuerten, bei Böckh Corpus inscriptt. II, n. 2485. Auf diese interessante Aehnlichkeit der beiden Verträge hat mich Herr Professor Theodor Mommsen

---

1) Die durch nichts begründete Behauptung von Krebs Decreta Romanorum pro Judaeis facta e Josepho collecta (Lips. 1768) p. 17, dass Josephus seine Mittheilung in der Parallelstelle Antt. 12, 10, 6 nicht aus 1. Macc.-Buch geschöpft habe, sondern nach einer mit Vespasian's Erlaubniss vom Autographon auf dem Capitol genommenen Abschrift gebe, bedarf keiner Widerlegung.

aufmerksam gemacht in Bemerkungen über das achte Kapitel des 1 Macc.-B., die er bald nach Erscheinen meines Commentars auf Veranlassung eines Freundes mir mitzutheilen die Güte hatte. Vergebens habe ich bisher auf einen speciellen wissenschaftlichen Anlass gehofft, diese Mittheilung zu verwerthen. Da nun auch wenigstens für die nächste Zeit ein solcher Anlass nicht in Aussicht steht, so will ich nicht zögern, die werthvolle Bereicherung des exegetischen Apparates zum ersten Macc.-Buche dieser Zeitschrift einzuverleiben. Leider hat die astypalaiische Inschrift viele Lücken, welche von Böckh und Mommsen verschieden ergänzt werden. In nachstehender Synopse der beiden Bundesverträge gebe ich die Inschrift mit Mommsen's Ergänzungen, deren Mehrzahl vor denjenigen Böckh's durch Leichtigkeit und Natürlichkeit sich empfiehlt.

Astypalaia.	1 Macc. 8.
I. [*Τῷ δήμῳ τῶν Ῥωμαίων καὶ*] *τῷ δήμῳ τῶν Ἀστυπαλαιέων εἰρήνη καὶ* [*φιλία καὶ συμμαχία*] *ἔστω καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν* [*εἰς πάντα τὸν χρόνον*] — — — — *πόλεμος δὲ μὴ ἔστω.*	*Καλῶς γένοιτο Ῥωμαίοις καὶ τῷ ἔθνει Ἰουδαίων ἐν τῇ θαλάσσῃ καὶ ἐπὶ τῆς ξηρᾶς εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ῥομφαία καὶ ἐχθρὸς μακρυνθείη ἀπ' αὐτῶν* (V. 23).
II. *Ὁ δῆμος* [*ὁ Ἀστυπαλαιέων κωλυέτω διελθεῖν διὰ τῆς ἰδίας χώρας τοὺς*] *πολεμίους καὶ ὑπεναντίους* [*τοῦ δήμου τοῦ Ῥωμαίων καὶ μὴ ποιείτω δόλῳ ὁ δῆμος καὶ*] *ἡ βουλὴ*[1]), *ὥς γε τῷ δήμῳ τῶν Ῥωμαίων καὶ τοῖς ὑπὸ Ῥωμαίους τασσομένοις πόλεμον ἐπιφέρωσι· μήτε τοῖς πολ*[*εμίοις μήτε ὅπλοις*] *μήτε χρήμασιν μήτε ναῦσιν βοηθείτω. Ὁ δῆμος καὶ* [*ἡ*] *βουλὴ δόλ*[*ου ἀπεχέτω*].	*Ἐὰν ἐνστῇ πόλεμος ἐν Ῥώμῃ προτέρᾳ ἢ πᾶσι τοῖς συμμάχοις αὐτῶν ἐν πάσῃ κυρείᾳ αὐτῶν, συμμαχήσει τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων, ὡς ἂν ὁ καιρὸς ὑπογραφῇ αὐτοῖς, καρδίᾳ πλήρει* (V. 24 f.). *καὶ τοῖς πολεμοῦσιν οὐ δώσουσιν οὐδὲ ἐπαρκέσουσιν σῖτον, ὅπλα, ἀργύριον, πλοῖα, ὡς ἔδοξε*
III. *Ὁ δῆμος ὁ Ῥωμαίων τοὺς*	

1) Da die Inschrift vor *βουλη* ein *τ* hat, so liest Böckh *τῇ βουλῇ* mit der Ergänzung *τοὺς ἐπιβουλεύοντας Ῥωμαίων τῷ δήμῳ καὶ* zwischen *ὑπεναντίους* und *τῇ βουλῇ*.

πολεμίους καὶ ὑπεναντίους [κωλυέτω ἐπὶ τ]οῦ δήμου τοῦ Ἀστυπαλαιέων διὰ τῆς ἰδίας χώρας καὶ [μὴ βουλέσθω ποιεῖν ὁ] δῆμος καὶ ἡ βουλὴ δόλῳ, [ὥς τῷ δήμῳ τῷ] Ἀστυπαλαιέων καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοὺς τασσομένοις πόλεμον ἐπιφέρωσιν, μήτε ὅπλ[οις] μήτε χρήμασι μήτε ναῦσι βοηθεῖν μήτε δόλῳ πονηρῷ.

IV. *Ἐὰν δέ τις ἐπιφέρῃ τῷ δήμῳ Ἀστυπαλαιέων, ὁ δῆμος Ῥωμαίων [ἢ τῷ δήμῳ Ῥωμαίων, ὁ δῆμος Ἀστυπαλαιέων ἐὰν] πρότερος πόλεμον ἐπιφέρῃ [κατ'* [1]*) αὐτὸν βοηθείτω ἐκ τῶν] συνθηκῶν καὶ ὁρκίων [ἃ κεῖται - - - - - -] τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων καὶ τοῦ δήμου τῶν Ἀστυπαλαιέων.*

V. *Ἐὰν δέ τι* (der Stein hat *τις*) *πρὸς ταύτας τὰς συνθήκας κοινῇ βουλῇ προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν βούλωνται ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλή, [ὅτ]αν θελήσ[η], ἐξέστω· ἃ δὲ ἂν προσθῶσιν ἐν ταῖς συνθήκαις ἢ [ἃ] ἂν ἀφέ[λ]ωσιν ἐκ τῶν συνθηκῶν, ἐκτὸς* (??) *ἔστω ταῖς συνθήκαις γεγραμμένα.*

Ῥωμαίοις· καὶ φυλάξονται τὰ φυλάγματα αὐτῶν οὐδὲν λαβόντες (V. 26). *κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ ἐὰν ἔθνει Ἰουδαίων συμβῇ προτέροις πόλεμος, συμμαχήσουσιν οἱ Ῥωμαῖοι ἐκ ψυχῆς, ὡς ἂν αὐτοῖς ὁ καιρὸς ὑπογραφῇ* (V. 27). *Καὶ τοῖς συμμαχοῦσιν οὐ δοθήσεται σῖτος, ὅπλα, ἀργύριον, πλοῖα, ὡς ἔδοξε Ῥώμῃ· καὶ φυλάξονται τὰ φυλάγματα ταῦτα καὶ οὐ μετὰ δόλου* (V. 28). *κατὰ τοὺς λόγους τούτους οὕτως ἔστησαν Ῥωμαῖοι τῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων* (V. 29).

Ἐὰν δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους βουλεύσωνται οὗτοι καὶ οὗτοι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν, ποιήσονται ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν καὶ ὃ ἐὰν προσθῶσιν ἢ ἀφελῶσιν, ἔσται κύρια (V. 30).

In Nr. I und V springt die Aehnlichkeit des astypalaiischen Bundesvertrags mit dem judäischen in die Augen. Dem in Nr. V gemachten Vorbehalt begegnen wir auch in anderen derartigen Urkunden. Vgl. Thucyd. 5, 23: *Ἤν δέ τι δοκῇ Λακεδαιμονίοις καὶ Ἀθηναίοις προσθεῖναι καὶ ἀφελεῖν περὶ τῆς ξυμμαχίας, ὅ, τι ἂν δοκῇ, εὔορκον ἀμφοτέροις εἶναι.* Ebenso in dem Vertrage zwischen Hannibal und Philipp von Makedonien bei Polyb. 7, 9, 17: *Ἐὰν δὲ δοκῇ ἡμῖν ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι πρὸς τὸν δὲ τὸν ὅρκον, ἀφελοῦμεν ἢ προσ-*

1) Statt *κατά* scheint mir die Ergänzung von *πρός* oder *ἐπί* angemessener.

θήσομεν, ὡς ἂν ἡμῖν δοκῇ ἀμφοτέροις, und auf kretensischen Inschriften bei Böckh nr. 2554, 84 ff. 2555, 9. 2557 extr.

In Nr. II und III wird bestimmt, dass Rom und Astypalaia im Kriegsfall keinem ihrer Gegner den Durchzug durch ihr Gebiet gestatten oder durch Proviant, Geld, Transport Vorschub leisten sollten, in Nr. IV aber machen sie sich für den Fall eines Vertheidigungskrieges zu gegenseitiger Hilfe verbindlich. Die Bestimmung in Nr. II und III, dem Feinde in keiner Weise Unterstützung zu gewähren oder Vorschub zu leisten, könnte derjenigen Erklärung von 1 Macc. 8, 25 günstig erscheinen, nach welcher οἱ Ἰουδαῖοι als Subject von οὐ δώσουσιν angenommen wird. Indessen erkennt auch Mommsen die von mir im Commentar zu d. St. erwiesene Unrichtigkeit dieser Erklärung an. Der Sinn des mit den Juden geschlossenen Vertrages kann nur sein, dass diese die Kosten für Rüstung, Verpflegung und Transport sowohl des von Rom zu empfangenden, als auch des für Rom zu stellenden Zuzugs zu tragen haben. Dem ὡς ἔδοξε Ῥωμαίοις in V. 26 und ὡς ἔδοξε Ῥώμῃ in V. 28 zufolge will Rom die Uebernahme der Kosten zwar nicht für alle Fälle verweigern, aber doch nicht dazu sich verpflichten, sondern sie für den einzelnen Fall seinem Gutdünken vorbehalten. Die Vertragsbestimmungen waren sonach zum Nachtheil der Juden ungleich [1]). In dem astypalaiischen Bundesinstrument wird Nr. IV in Betreff der Kosten und sonstigen Bedingungen des Zuzugs auf einen früheren Vertrag verwiesen.

Die theilweise Unklarheit des Vertrags mit Judäa ist Mommsen geneigt aus der zwiefachen Uebersetzung zu erklären. Im Original möge etwa Folgendes gestanden haben: „— — et militibus non daturos neque praebituros esse frumen-

1) Einer nur theilweisen Ungleichheit, aber ebenfalls zum Vortheil der Römer, begegnen wir im dritten Vertrage derselben mit Karthago (gegen Pyrrhus) bei Polyb. 3, 25, 3 f.: — — (συμμαχίαν) ποιείσθωσαν ἀμφότεροι, ἵνα ἐξῇ βοηθεῖν ἀλλήλοις ἐν τῇ πολεμουμένων χώρᾳ. ὁπότεροι δ' ἂν χρείαν ἔχωσι τῆς βοηθείας, τὰ πλοῖα παρεχέτωσαν Καρχηδόνιοι καὶ εἰς τὴν ὁδὸν καὶ εἰς τὴν ἔφοδον· τὰ δὲ ὀψώνια τοῖς αὐτῶν ἑκάτεροι.

tum, arma, stipendium, naves placuit Romanos eorumque dicto audientes eos esse cum nihil accipiant (so dass der Uebersetzer daturos Romanos missverständlich geschieden habe), V. 26, — und dann: „et militibus non suppeditari neque frumentum neque arma neque stipendium neque naves placuit a Roma eosque dicto obtemperaturos esse sine dolo malo.

Ausserdem stellt Mommsen die scharfsinnige und sehr ansprechende Vermuthung auf, dass der Verfasser des 1 Maccabäerbuchs als Quelle für seine Mittheilungen über römische Verhältnisse in Kap. 8, 1 ff. ausser der unter seinen Volksgenossen umgehenden mündlichen Ueberlieferung auch die jedesfalls im Tempel auf eherner Platte (14, 27) angebrachte Bundesurkunde (8, 23—30) benutzt haben möge [1]). Den Bündnissverträgen pflegte nämlich ein Senatsbeschluss voranzugehen, welcher die Namen der Gesandten enthielt nebst entsprechenden Complimenten (hieraus V. 17), ferner der Name des Senatsvorsitzenden — wenn dies, wie leicht möglich, der eine Consul war, so kann daher der Irrthum in V. 16 stammen — endlich die Zahl der in der Sitzung anwesenden Senatoren, wie im hosidianischen Senatsbeschlusse am Ende steht: in senatu fuerunt CCCLXXXIII und im volusianischen Beschlusse [2]): in senatu [fuerunt . . . . .], daher die Angabe von 320 Senatoren in V. 15.

Endlich bezieht Mommsen die Stelle 1 Macc. 8, 2 im Widerspruch mit der bisherigen Auslegung, aber sicher mit Recht auf die cisalpinischen oder italischen Gallier, nicht auf die kleinasiatischen und zwar aus folgenden Gründen: 1) Nur

1) Nach einer mehr als unsicheren Ueberlieferung soll noch in späterer Zeit das römische Exemplar der Metallplatte dieses Vertrags an der Mauer der St. Basiliuskirche in Rom angebracht gewesen sein; vgl. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Alterthum, Bd. II. (Berlin 1871), S. 470 f.

2) Beide Beschlüsse (der erste aus dem Jahre 47 unter Claudius, der zweite vom J. 56 nach Christus unter Nero) sind abgedruckt in Bruns Fontes juris romani, p. 110 f. Vgl. Rudorf, Römische Rechtsgeschichte, I. Bd. S. 122 u. 223 f.

jene waren tributär, nicht diese. 2) Die Gallier werden vor Spanien (Vs. 3) genannt, der kleinasiatischen Gallier oder Galater hätte später gedacht werden müssen. 3) Roms Kriege gegen die italischen Gallier waren die Ereignisse, die bis weit in den Osten am frühesten sich verbreiteten.

Vorstehendes war bereits in die auswärtige Druckerei abgegangen, als ich die scharfsinnige und grundgelehrte Abhandlung des Herrn Geh. Rath Fr. Ritschl: „Eine Berichtigung der republikanischen Consularfasten. Zugleich als Beitrag der römisch-jüdischen internationalen Beziehungen. Aus dem Rheinischen Museum für Philologie (Bonn 1873)“ empfing, für deren gütige Zusendung ich dem berühmten Verfasser meinen verbindlichsten Dank sage, sowie auch für seine mich ehrende Anerkennung meiner biblischen Geschichtskritik als besonnener Mitte zwischen „Dickgläubigkeit“ und masslosem Skepticismus. Ritschl behandelt die internationalen römisch-jüdischen Verhältnisse zur Zeit der römischen Republik besonders in chronologischer Beziehung nach den bei Josephus aufbehaltenen Urkundenstücken. Dies konnte selbstverständlich nicht ohne Berücksichtigung von 1 Macc. 8 ff. geschehen, daher seine Abhandlung zugleich ein sehr werthvoller, von keinem künftigen Ausleger unbeachtet zu lassender Beitrag zur Erklärung dieses Buches ist. In Betreff des 1 Macc. 8, 23 ff. mitgetheilten Bundesvertrages stellt Ritschl fest, dass dessen Ausfertigung in das J. 161 vor Chr. zu setzen sei. Dies ergebe sich aus Vergleichung von 1 Macc. 7, 1 mit 9, 3 und bei Erwägung der Länge des Weges von Jerusalem bis Rom (1 Macc. 8, 19), sowie des Umstandes, dass Judas die Rückkehr der jüdischen Gesandtschaft nicht erlebt haben könne (vgl. meine Schlussbemerkungen zu 1 Macc. 8). — Ein neues und sehr erfreuliches Licht verbreitet Ritschl über den bisher für problematisch gehaltenen, nur mit seinem Pränomen genannten Consul Lucius in 1 Macc. 15, 16. So viel galt als entschieden, dass chronologisch nur der Consul Calpurnius Piso passe, der im Jahre Roms 615 oder 139 vor Chr. mit M. Popilius

Länas das Consulat verwaltete. Aber gegen ihn wurde mit Berufung auf das Consularverzeichniss bei Cassiodor, auf Valerius Maximus I, 3, 2 und Eusebius' Chronikon erinnert, dass sein Vorname nicht Lucius, sondern Cnejus gewesen sei. Ritschl zeigt aber, dass Eusebius nicht in Betracht kommen könne, dass es bei Cassiodorus auch sonst an Irrthümern, besonders in den Vornamen, nicht fehle, dass aber in der Stelle des Valerius Maximus der Name Cnejus erst von Pighius in der Antwerpner Ausgabe von 1567 eingeschwärzt sei, wogegen in mehr als 80 Textesdrucken vor dieser Ausgabe Lucius gelesen werde und diese Lesart auch Ang. Mai aus dem alten Vaticanus wieder hergestellt habe. Dass im Senatsbeschlusse 1 Macc. 15, 16 nur der Eine Consul genannt werde, erkläre sich daraus, dass dessen College in jenem Jahre dem Q. Pompejus im Oberbefehl in Hispania citerior gefolgt, also nicht in Rom anwesend war (vgl. Fischer Römische Zeittafeln, S. 134). — Wenn ich endlich im Exeget. Handb. zu 1 Macc. S. 227 es mir nicht zu erklären vermochte, wie Josephus Archaeol. 14, 8, 5 dazu gekommen sei, das mit dem in 1 Macc. 15, 16—21 mitgetheilten sachlich identische Schreiben des römischen Senates an die Fürsten und freien Städte des Ostens wunderlicherweise in die Geschichte Cäsar's und Hyrkanus' II. einzureihen: so macht Ritschl S. 599 darauf aufmerksam, „dass allem Anschein nach, um nicht zu sagen ganz augenscheinlich, der ganze spätere Theil der josephischen Archäologie nicht zu einer abschliessenden Redaction gelangt sei, sondern grösstentheils nur eine unverarbeitete oder nicht genug verarbeitete Zusammenstellung angesammelter Materialien darbiete, vielleicht nur von der Hand eines Amanuensis", und eröffnet S. 608 die erfreuliche Aussicht, dass „eine jüngere Kraft, die auch in orientalibus in einem bei classischen Philologen nicht gewöhnlichen Grade ausgerüstet sei, eine vollständige Bearbeitung sämmtlicher römischer Senatsconsulte und sonstigen Decrete bei Josephus" übernehmen werde.

Habe ich diesmal nur wesentlich als das Organ von Mittheilungen der beiden ersten Auctoritäten auf dem Gebiete der römischen

Alterthumswissenschaft mich vernehmen lassen, so hoffe ich doch durch diese Mittheilungen meinen theologischen Fachgenossen Anlass zu geben sowohl zur Dankbarkeit gegen beide Koryphäen ihres Faches für ihre glücklichen Entdeckungen, als auch zum sorgfältigen Studium der eingehenden Untersuchung Ritschl's.

X.

Zwei neuentdeckte kleine Schriften des h. Augustinus.

Herausgegeben von

Dr. Herrmann Müller,

Custos d. Kön. Universitäts-Bibliothek in Greifswald.

In der, bei einer andern Gelegenheit[1]) von mir ausführlich beschriebenen, Handschrift der Greifswalder Universitäts-Bibliothek (Mssc. Latina Folio 15.), welche unzweifelhaft italienischen Ursprunges ist, finden sich Seite 16 und Seite 302 bis 308 zwei bis jetzt nicht edirte kleinere Schriften des h. Augustinus mit den Aufschriften „*Tractatus de persecutione malorum in bonos viros et sanctos*" und „*Tractatus de omnibus virtutibus*", welche, wenngleich nicht von besonderer Erheblichkeit, als ein Beitrag zur Bereicherung der patristischen Literatur, und weil sie nach Inhalt, Form und Sprachgebrauch den ächten Schriften jenes Kirchenvaters zugezählt werden zu dürfen scheinen, hier ihre Veröffentlichung finden mögen.

---

1) Vergl. Archiv für Literaturgeschichte. Redig. von C. Schnorr v. Carolsfeld. Bd. III. S. 170 ff.

Sancti Augustini [1]) (p. 16).

Tractatus de persecutione malorum in bonos viros et sanctos.

Frequenter diximus quod semper Christiani et volentes recte pieque vivere in Christo persecutionem patiuntur; mundus iste totus in malitia positus. Adversarius noster diabolus regnat in mundo, et nos putamus quod non patiamur. Quae enim res non persequitur Christianum? Miramur si nos persequuntur alii, si Christo servire volumus, qui est omnium vita. Nam et parentes nostri nos persequuntur, quicunque dissimilis est nostri nos persequitur. Si bene comedero et corpus robustum fuerit, sanitas corporis mei persequitur animam meam, quocunque me verto persecutio mihi est. Si videro mulierem, oculus meus me persequitur, cupit interficere caro animam meam; si videro divitias, si aurum vel argentum, si possessiones, quaecunque videro desideravero, haec persequuntur animam meam. Non putemus effusionem sanguinis tantum esse martyrium, semper ergo martyrium est. Adolescentem libido persequitur; vult libido occidere et effundere sanguinem animae. Sed quando periclitatur anima tua et in grandi periculo est constituta, tunc oportet jejuniis et orationibus in Dominum nostrum Jesum Christum animum firmare et non consentiamus morti. Si ergo sunt martyria in pacis tempore, sunt et negationes. Nemo ergo dicat, non est martyrium; et martyrium est et negatio est. Ego hodie qui videor esse monachus, si rumpo propositum meum, Christum negavi. Et si in pace Christum nego, in persecutione quid facerem? Si non torqueor et exuor et denego, si torquerer et exuerer, quid facerem? Quae enim plaga est quae debeat ab amore Christi separare? Cum enim dicebatur tibi ut tormenta sufferres quando incendio ardebas, in equuleo pendebas et propter me torquebaris et dicebas, non possum sustinere tormenta, quomodo sustinuit Petrus, quomodo sustinuit Paulus, quomodo [2]) martyres ceteri sustinuerunt et habuerunt corpora

1) Cod. *Incipit tractatus sancti Augustini de persecutione* etc. — 2) Cod. *quo.*

sicut tu habes? O monache qui jejunium fugis, putas te ignem fugere, qui ebrietati[1]) consentis, credis te evadere aeneum[2]) serpentem? Haec ergo vobis dico, fratres, quoniam omni tempore martyria sunt et praevaricationes. Cogitemus ergo dies antiquos et annos aeternos ante oculos nostros ponamus et in praesentia invocemus Salvatorem nostrum Dominum Jesum Christum et ploremus dicentes: *Domine Deus qui non vis mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*[3]), *respice Domine secundum magnam tuam super nos misericordiam et rumpantur funes inimicorum nostrorum et da nobis locum poenitentiae ut non pereamus. Amen.*

Sancti **Augustini**[4]) (p. 302).

Tractatus de omnibus virtutibus.

Tuae petitioni[5]), carissima mater, tibi ut rogasti scribere studui; novi enim ardorem animi tui erga divinas scripturas. Memor ergo sum omnium lacrimarum tuarum et omnis studii tui, quod in te saepe prospexi, dum tecum de animae tuae sermocinaremur profectu, et idcirco mihi non piguit, hoc quod mihi tua sugere caritas studuit, adimplere, quatenus[6]) et tu ea ipsa admonitione Domini gratiam accipias, et ego tuae mercedis effici merear particeps. Scio enim non mediocriter esse beatum qui se solummodo adjuvante Domino salvat, sed novi multo beatiorem esse, qui secum ad regna coelorum alios trahere festinat. Quapropter exhortor tuam eximiam caritatem, ut habeas admonitionem; deinde legas atque memoriae commendes atque opere compleas quod legis, ut aliis bonum exemplum monstrando et te et alios salves, ut de tuo et aliorum profectu felicem remunerationem a sponso immortali recipere merearis. Caveas ne hoc agas, unde tuo coelesti sponso displiceas, quia ipse tibi si bene, ut

---

1) Cod. *ebeitati.* — 2) Cod. *ereum.* — 3) Ezechiel XVIII, 23. — 4) Cod. *Incipit tractatus stī Augustini epi. quē ip̄e Rogatus a matre sua de om̄ibus v̀tutibus compilavit.* — 5) Der Eingang ist offenbar unvollständig und verstümmelt; es scheint *satisfaciens* oder ein ähnliches Wort zu fehlen. — 6) Cod. *quatius.*

coepisti, perfeceris mandata, laetitiam et gaudia donabit cum ceteris sanctis, Paulo dicente: *Oculus non vidit, nec auris audivit* [1]) etc. Festina igitur ad illud gaudium, ad illam laetitiam, in qua multi sanctorum requiescunt, considera, dilecta mater, quanta sit felicitas Dei vultum summi [2]) sine defectu cernere, sanctorum choris angelorum interesse, cum sanctorum multitudine sine fine gaudere et ad hoc gressibus virtutum quotidie appropinquare stude et ad ea [3]) quae memoravi recto tramite pergas citiusque pervenire studeas. Hanc tuae beatitudini admonitionem scripsi, per quam non de una sola virtutum, sed de multis ammonereris[4]) virtutibus. Primum ergo cum Paulo Apostolo hortor, ut caritatis virtutem ante omnia habere studeas, quia sicut panis omnibus cibis melior est, ita caritas antecedit omnes alias virtutes et sicut sine pane mensa est inops, ita sine caritate nulla proficit virtus. Sine caritate nec vigiliae nec lacrimae, nec jejunia nec castitas, nec aliqua alia virtus hominem salvare potest. De hac Dominus et Salvator noster specialiter mandavit dicens: *Haec mando vobis, ut diligatis invicem* [5]) et iterum: *In hoc cognoscent homines quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem* [6]). Et Johannes: *qui manet in caritate in Deo* [7]) etc. et Apostolus: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas* [8]) etc. Deinde subjungit: *Caritas patiens est* [9]) *adversa tolerando, benigna est bona praestando*, sicut beatus Antonius dixit beato pastori. Stude ergo, benignissima mater, adversa tolerare et ipsi quem toleras bona praestare. Certe vero tibi convenit dicere quod caritas sine humilitate et obedientia in homine non regnet. Si enim habueris caritatem, nosceris humilis et obediens. Humilitas summa virtus est faciens homines terrestres coelestes et per hanc diabolus separatur et ejus laquei vitantur, sicut legitur [p. 303] in vita beati Antonii: *Puto non pro se tantum se dedit sed pro nobis qui peccatores sumus et longe a meritis ipsius distamus,*

---

1) I Corinth. II, 9. — 2) Cod. *suum*. — 3) *ad* fehlt im Cod. — 4) ammoneris cod. — 5) Joann. XV, 17. — 6) Joann. XIII, 35. — 7) I Joann. IV, 16. — 8) I Corinth. XIII, 3. — 9) I Corinth. XIII, 4.

ut nos haec legentes et opere complentes laqueos diaboli possimus vitare, qui semper hoc inquirit, quomodo nos decipere possit. Attendamus ergo. Quam magna sit humilitatis virtus, Marci etiam monachi vita insinuat, quem dicunt sancti patres antiqui in juventute fuisse valde humilem et mansuetum et pium ac sapientem, pro quibus ita dicunt Deo fuisse amabilem, ut dum ad dominicum accederet corpus quod angelus Domini ei sacramentum praeberet. Abbas etiam Daniel miraculum per quod declaratur humilitas dicit: Erat in Babylonia filius cujusdam principis daemonium habens, pater autem ejus diligebat quendam monachum qui dicit ei: Nemo potest curare filium nisi illi quos scio solitarios et si perrexeris ad eos non adquiescent tibi et hoc faciunt propter humilitatem, sed hoc facies quando veniunt ad forum venalia offerentes quae operantur; dicas te velle emere quae vendunt et cum venerint ad domum pretium accepturi, dices ut faciant orationem pro eo; credo enim quod servabitur filius tuus. Exeuntes igitur in plateam invenerunt unum monachum sedentem ut venderet sportellas suas. Conduxerunt eum secum in domum, quasi pretium sportarum accepturum. Et dum intrasset domum monachus ille, venit ad infirmum qui a daemonio vexabatur; alapam fortiter monacho dedit, ipse vero vertit ei aliam maxillam secundum praeceptum Domini. Daemon vero dum propter humilitatem ejus et patientiam torqueretur, clamare coepit dicens: O! violentia mandatorum Dei et Domini Jesu Christi expellit me hinc, et statim mundatus est filius ejus. Cum autem venisset ad senes indicavit iis quod factum fuerat, et glorificaverunt Deum dicentes: Consuetudo est diaboli superbiam ad humilitatem Domini nostri Jesu Christi corruere. Consideremus et nos, sanctissima mater, et hujus monachi humilitatem et in quantum possumus imitari conemur. Si ergo humilitas unius in altero daemonem expellit, sine dubio credere debemus, quod nostra humilitas in nostris cordibus diabolum non sinet [1]) morari. Tunc vero veram humilitatem habemus, si omnibus reverentiam deferimus et omnibus

1) Cod. *desinet.*

nos inferiores exhibemus et[1]) contra adversa quae nobis alii faciunt humiliter toleramus. Restat dicere de obedientia. Nam propter inobedientiam primus homo de paradiso ejectus est. Quare si illuc vis ascendere unde ille descendit, stude obedientiam habere. Hic cadit et miraculum de illo monacho, qui propter inobedientiam projecit filium suum in fornace. Unde sicut propter inobedientiam exstinctus est ignis in fornace, sic et, modo si fueris obediens, ipsa obedientia de corde tuo exstinguet ignem vitiorum et si ignis vitiorum exstinctus fuerit in te, nunquam post mortem in ignem descendes inferni, sed in coelestem gloriam ascendes sine fine mansura. Item aliud narraverunt sancti patres miraculum de quatuor ordinibus [p. 304] servientium Deo, quorum primus serviebat infirmis, secundus hospitalitati intendebat, tertius vero in solitudine et quartus sanctis patribus obediebat etc. Quapropter, o bona mater, bona est obedientia quae propter Deum fit. Obedientia enim est salus omnium credentium et genitrix omnium virtutum. Nunc sequitur de abstinentia, quae non solum in cibo et potu debet esse, sed etiam in locutione et somno ac vestitu. Admoneo igitur dilectionem tuam, ut non delicatos cibos quaeras, nec ante horam congruam comedere debeas. Nec dicas in corde tuo: *Ecce, alii sic et sic faciunt.* Scito pro certo quod unusquisque qui plus in servitio Dei laboraverit, majorem mercedem accipiet: Nam legitur de sancto Moyse abbate quod solummodo pane et aqua reficiebatur. Innumerabilia sunt exempla sanctorum patrum abstinentiae et afflictionis, quibus corpora sua macerabant, ut possent a peccatis abstinere. Et quia, sanctissima mater, ad perfectionem sanctorum patrum attingere non possumus, reputemus nos peccatores et infirmos in eorum comparatione, ut nos ipsos ex illorum meritis despicientes, pia Dei misericordia, eorum consortium habere mereamur. Quod autem abstinentia debet esse in visu, audias quid sanctissimus pater prior fecerit. Legitur enim quod quando ibat ad desertum, proposuit in corde suo nunquam videre aliquem parentum

1) Cod. *ut.*

suorum; post annos quadraginta ejus soror omnimodo eum videre voluit. Praeceptum est ei, ut ad eam vadat. Qui clausis oculis dixit sorori: *Ecce ego sum hic, videas me, quantum tibi placet.* Deinde facta oratione perrexit ad eremum. Audi, mater mea sanctissima, quomodo iste sanctissimus pater et obediens fuit et suum bonum propositum non fregit. Quare, mater mea dilecta, hortor et admoneo, ne tibi sit cura videre carnis amicos et propinquos, quos in saeculo reliquisti, ne per illorum curam tua oratio, tua devotio, tuae lacrimae minuantur. Hortor etiam quod in locutione sis continens, ut assidue discas cum Psalmista dicere: *Dixi custodiam vias meas et non delinquam in lingua mea*; *posui ori meo custodiam* [1]) etc. Noli ergo aliis detrahere; absit autem ut lingua quae debet Deum laudare, quod ea maledicamus vel detrahamus proximo nostro, quem jubemur diligere sicut nos ipsos et non solum a detractione sed etiam a verbis otiosis abstineamus [2]). Otiosus sermo est, qui nec ad illius qui eum audit vel ad illius qui eum loquitur pertinet profectum. Noli ergo proferre quae risum vel cachinnum movent, sed magis quae ad compunctionem et lacrimas et devotionem, stude proferre et animarum profectum pertinent. Tuus sermo semper sale sit conditus [3]). Dicitur Theodorum venerabilem patrem monachum, eruditum Aegyptiorum, Graecorum, Latinorum studiis per triginta annos taciturnitatem habuisse; porro a nullo homine visum fuisse [4]) unquam irascentem aut jurantem aut mentientem aut vanum aliquid vel solum verbum proferentem, vel asperum vel infirmum sermonem protulisse. Horum etiam temporibus fuit monachus quidam in eremo agens annum aetatis suae centesimum et decimum, [p. 305] antea tamen pene quadraginta annis solus vixit in solitudine et usque ad hanc aetatem jejunando taciturnitatem servavit. Et quia nobis omnino sic silere non licet, saltem a detractionibus, murmurationibus et mendaciis taceamus. Item Zacharias de ipsa taciturnitate interrogatus, respondit: *Nihil*

---

1) Psalm. XXXVIII, 2. — 2) Im Cod. fehlt *abstineamus.* — 3) Coloss. IV, 6. — 4) Cod. *fuit.*

melius quam tacere, et quia clausit os suum a malis, apertae sunt ei januae coelorum. Legi etiam de quodam servo Dei, qui ut taciturnitatem disceret, plures annos lapidem portavit in ore. Cogita quam brevis et misera sit vita praesens in comparatione vitae aeternae. Haec cogitando et linguam tuam refrenando et imitando actus eorum [1]), quorum mentio superius facta est, sine dubio ad eorum consortium et beatitudinem, Deo miserante, pervenies. Scias etiam [2]), dilecta mater, quod in vestimentis necessaria sit abstinentia. Primus monachus pilis camelorum fuit indutus, item exemplum sumas a Johanne Baptista qui fuit sanctificatus in utero matris et Deo multum amabilis propheta; pilis camelorum fuit indutus; quanto magis ergo nos qui peccatores et infirmi sumus, debemus vilibus vestibus indui? Non enim utuntur homines pretiosis vestibus nisi ad inanem gloriam. Magis ornamenta mentis quam corporis quaeramus. Caro enim quamvis pretiosis vestibus induatur, non est aliud quam caro, terra, pulvis, lutus et vas sterquilinii; non ergo debemus pretiosa vestimenta quaerere, delicata cibaria procurare, quia si nostrum corpus delicate fovemus, hostem nostrum fovemus; nunquam enim majorem inimicum potest homo habere, quam corpus. Debet namque affligi corpus per abstinentiam et vigilias et diversos modos, ita tamen ut per suum officium suam obedientiam possit facere. Castigandum et affligendum semper est corpus, ut ad malam operationem non trahat animam et ad bonum agendum sit idoneum. Nam qui ita corpus macerat, ut nec quidem bonum opus possit facere, virtutem discretionis ignorat; discretio enim est mater virtutum, quia sicut mater lactat et nutrit filium, sic discretio nutrit et sustinet et roborat omnes alias virtutes et sine ipsa nulla alia virtus potest diu stare. Quapropter, o bona mater, tuam hortor beatitudinem, ut in omnibus discretionem serves et custodias, si vis alias virtutes perficere. Unde in vitis patrum dixit beatus Antonius: *Ita est in opere Dei, si ultra mensuram tendimus, cito deficimus.* Dixit iterum beatus Antonius: *quia sunt quidam contractantes corpora sua in nimia*

1) *Eorum* fehlt im Cod. — 2) Cod. *enim.*

abstinentia qui defecerunt et longe facti sunt a Deo. Sequitur de compunctione cordis quae est multum necessaria. Quare hortor te, sanctissima mater, ut quaecunque bona agis cum lacrimis agas, quia sicut sal habet multa conservare, ita lacrimae omnia bona conservant in spiritu humilitatis et animo contrito. Unde Psalmista: *Holocaustum tuum pingue fiat*[1]) i. e. omne bonum opus tuum sit impinguatum et rigatum lacrimis compunctionis. Unde etiam de compunctione in vitis patrum habetur: Frater quidam interrogavit quendam senem: *Pater quid faciam, quia* [p. 306] *malae cogitationes me conturbant:* Senex dixit: *Flere semper oportet, fili: Dico tibi, fili, quod contigit sanctum patrem mori et postmodum in se ipsum reverti et interrogavimus eum dicentes: Quid vidisti, pater? et ipse narravit omnia quae vidit semper plorans et dixit: Nihil melius vidi quam plorare.* Item in vitis patrum quidam frater interrogavit senem dicens: *Anima mea desiderat lacrimas habere et video senes lacrimantes, et ego non possum flere. Quid faciam?* Et respondit senex: *Filii Israel post quadraginta annos in terram promissionis pervenerunt, ad quam si perveneris, nullum timebis bellum.* Ita vult Deus affligi animas nostras, ut semper desiderent in illam terram ingredi. Dicebatur autem de beato Arsenio quod toto tempore vitae suae sedens ad opus manuum suarum pannum habebat ante se propter lacrimas quae cadebant ex oculis suis. Rogaverunt et miserunt senes ad abbatem Macharium majorem in Sythium rogantes ut veniret ad eos, alioquin sciret omnem multitudinem ad eum esse ituram, eo quod desiderarent eum videre antequam migraret ad Dominum. Qui cum venisset ad montem, congregata multitudine ad eum, rogabat eum senex ut faceret sermonem fratribus. Ille autem lacrimans ait: *Ploremus omnes fratres et producant oculi nostri lacrimas antequam eamus illuc ubi lacrimae nostrae corpora nostra comburent.* Et fleverunt omnes cadentes ad terram in facies suas dicentes: *Pater ora pro nobis Deum.* Abbas etiam Silvanus aliquando sedens cum fratribus factus est

1) Psalm. XIX, 4.

in exstasi mentis et cecidit in faciem suam et postmodum surgens plorabat. Et interrogabant eum fratres dicentes: *Quid habes, pater?* Ille autem flendo dicebat: *Vidi judicium Dei et multos de habitu nostro euntes ad tormenta et multos saeculares ad regnum;* et ideo lugebat et nolebat exire de cella. Sed cum exire cogebatur de cella [1]) cuculla cooperiebat faciem suam dicens: *Quid necesse est videre lumen istud temporale in quo nulla est utilitas?* Per hanc enim virtutem compunctionis Dominus ad misericordiam provocatur et flectitur, per veras lacrimas omnia peccata nostra delentur, veras lacrimas habet qui peccata sua deflet, et si non sua saltem peccata aliorum defleat. Recte namque plangit qui plangendo malum quod fecit, non perpetrat quod iterum plangere debeat. Hoc autem nos audientes, mater mea dilecta, quantum nos debeamus praeparare ad lamenta pensemus, quia si illi tam sancti et tam justi et Dei per omnia facientes voluntatem sic mortificabant vitia in corporibus suis plangendo et jejunando, quanto magis nos peccatores lugere et flere debemus et cogitare diem mortis nostrae et judicii? Et ideo, mater mea carissima, indesinenter plora et quod ploras nunquam committas, ne sis similis lateri non cocto quod quanto magis lavatur, tanto plus lutum facit. Contra tales scribitur per prophetam: *Quoniam vilis facta es nimis iterans vias tuas.* De modo orandi legitur etiam, sanctissima mater, in vitis sanctorum patrum [p. 307] de beato Arsenio quod a vesperis usque mane manibus extensis et genibus flexis steterit [3]), donec illucesceret sol faciem suam. Non ideo ista scribo tibi ut ea facias, sed ut affectum et studium quod ille per totam noctem habebat, tu saltem in regularibus horis habere [4]) studeas et sic stes in oratione ut mens voci concordet. Item narrat quidam juvenis monachus: *Ivi ad cellam abbatis mei et inveni eum in oratione et manus ejus extensae erant ad coelum. Permansit autem haec faciens per quatuor dies et postea vocavit me dicens: Fili, sequere me. Exiens autem secutus sum eum in*

---

1) *cella* fehlt im Cod. — 2) Jeremias II, 36. — 3) Cod. *stavit.* — 4) Cod. *orare.*

eremum. Et cum sitirem dixi: Abba, sitio. Ille autem tollens peram discessit a me quantum jactus lapidis et facta oratione attulit eam plenam aqua et bibimus et ivimus ad abbatem Johannem. Deinde sedendo coepimus loqui de visione quam viderat in oratione stando. Item legitur de beato Paulo abbate qui non minus quingentis monachis habens, nihil operabatur nisi quantum ad esum sufficeret, postea autem semper orabat. Salvator autem noster volens orare ascendit in montem dans nobis intelligere quod per veram orationem ascendimus in coelum. Item oportet te videre, mater mea dilecta, quot sunt vitia adversus virtutes repugnantia; magnum enim certamen est, vincere adversus vitia. Tunc enim poteris omnia vitia pugnando superare, cum Dei adjutorio, si contra singula vitia singulas virtutes praeparaveris; contra luxuriam munditiam carnis, contra timorem fiduciam, contra torporem zelum, contra tristitiam laetitiam spiritualem, contra invidiam bonam operationem, contra avaritiam largitatem, contra superbiam humilitatem, contra odium fraternam caritatem. De isto certamine dicit Salvator: *Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem* [1]). Haec enim, dilecta mater mea, ad invicem proeliantur, ut non quaecunque vultis illa faciatis. Et ideo studeas contra insidias nequissimi inimici pugnare. Si enim illi qui in te peccat et qui tibi detrahit et maledicit parcere non potes sicut vis et debes, veniat tibi ad memoriam quanta pro te passus est tuus Dominus Jesus Christus pro te flagellatus, alapis caesus, sputis linitus, spinis coronatus, ad extremum crucifixus, mortuus et sepultus; pro te haec omnia sustinuit, ut te a potestate diaboli eriperet, pendens pro te in cruce dicens: *Pater ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* [2]). Ille vero sine peccato occidebatur, pro suis inimicis et crucifixoribus orabat. Si tibi venerit voluntas vagandi, recole quod jam mortua es et crucifixa. Nunquam homini crucifixo venit voluntas vagandi. Nam nihil cogitat qui [3]) ad mortem vadit nisi de morte sua et tu jam huic mundo mortua es. Unde

1) Galat. V, 17. — 2) Lucas XXIII, 34. — 3) Cod. *Nam qui nihil cogitat et ad mortem.*

Apostolus: *Mundus mihi crucifixus est et ego mundo, et vita nostra abscondita est cum Christo in gloria*[1]). Audi quid Apostolus de pugna vitiorum adversus virtutes dicit: *Si autem spiritu facta carnis viceritis, vivetis, si vero* [p. 308] *secundum carnem vixeritis, moriemini*[2]). Quicunque vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare et legere. Nam cum oramus, cum Deo loquimur et cum legimus, Deus nobis loquitur. Sane te volo scire, quibus modis Deus flagellat hominem. Primo sicut flagellatus est Job et Tobias et multi alii viri perfecti, ut probati essent et manifesti ob gratiam exempli aliorum. Scito Deus hominem flagellat, ne se in superbia exaltet vel in securitate se ponat, quod ad sanctos pertinet, sicut dicitur de Apostolo, qui dicit de se ipso: *Datus est mihi stimulus carnis meae*[3]) etc. Qui postquam cognovit illam tribulationem esse sibi utilem, dixit: *Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus*[4]) etc. Tertio propter peccata sicut paralytico, cui dixit Dominus: *Remittuntur tibi peccata tua, tolle grabatum tuum et vade in domum tuam*[5]). Quarto ut sua virtus et sanctorum suorum demonstretur miranda, ut patet de caeco nato etc. Quinto ut hic incipiat tormenta sustinere, quae post mortem sine fine sustinebit, sicut patet de Antiocho et Herode, de Pharaone et multis aliis de quibus scribitur: *Duplici contritione contere eos Domine Deus noster.* Si itaque ea quae tuae sanctitati scripsi, prudentissima mater, perficere poteris opere, scias pro tuis viribus hoc non facies, sed illo inspirante, qui dicit: *Sine me nihil potestis facere.* Sed nec etiam cogitare aliquid boni possumus, nisi illo donante et operante a quo omne bonum procedit, cui est honor et imperium per infinita saeculorum saecula. Amen.

---

1) Galat. VI, 14. — 2) Rom. VIII, 13. — 3) II Corinth. XII, 7. — 4) II Corinth. XII, 9. — 5) Marcus II, 5. 11.

XI.

Herder als Theologe.[1]

Rede,

gehalten bei der Verpflichtung der Studirenden auf die akademischen Gesetze

von

Dr. Gustav Frank,

Professor an der k. k. evangelisch-theologischen Facultät in Wien.

Dem paränetischen Charakter unserer jährlichen Amtsreden glaube ich nicht untreu zu werden, wenn ich heute das Bild eines Mannes vorführe, der als Theologe wie eine lebendige Paränese uns anspricht. Es ist der Theologe unter den Classikern, Johann Gottfried Herder. Jünglinge, durch seine Schriften begeistert, wallfahrteten zu ihm, und ältere Zeitgenossen be-

---

1) Benutzt wurden: H. Gelzer, Die neuere deutsche Nationalliteratur (2. A.) I, 302; Hagenbach, Kirchengeschichte des 18. u. 19. Jahrh. (3. A.) II, 11; Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrh., S. 41; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 737; A. Werner, Herder als Theologe. Brl. 1871. In letzteres, frisch und fleissig geschriebenes, Buch haben einige historische Unrichtigkeiten sich eingeschlichen. So soll nach S. 7 in der Allgemeinen deutschen Bibliothek die „am weitesten vorgeschrittene religiöse Freigeisterei" zum Ausdruck gekommen sein, während die A. D. B. gerade gegen die am weitesten vorgeschrittenen Freigeister, wie den Zopfprediger Schulz, ihre scharfe Missbilligung ausspricht, und von ihrer theologischen Redaction einer deistisch gehaltenen Recension Joh. v. Müller's die Aufnahme verweigert wurde. Gleichfalls auf S. 7 heisst es von Semler: „Er hat seiner Zeit durch seine Beantwortung der Fragmente einen heftigen Strauss mit Lessing zu bestehen gehabt und späterhin mancherlei von dem zurückgenommen, was er früher gelehrt hatte." Aber Semler ist durch Lessing's Tod vor solchem Strausse bewahrt worden und hat keinen seiner frühern Grundsätze förmlich zurückgenommen.

kannten, dass sie von ihm einen Stoss erhalten zu einer ewigen Bewegung. Auch heute hat sein Genius die Macht über die Geister nicht verloren. Seine Weihe umschwebe uns in dieser Stunde!

Herder war durchaus ein universaler Geist, der mit breiten Fittichen über weite Flächen schwebte, nicht ein Stern unter Sternen, sondern, wie Jean Paul sagt, ein Sternenbündel, ein halbes Dutzend Genies auf einmal. Dem überreichen Geiste entsprühen die Gedanken wie zahllose Leuchtkugeln, beschreiben glänzende Bahnen, zerplatzen aber auch vielfach ohne festes Gefüge im Luftkreis. Seine Imagination schaute und umfasste Alles lebendig, assimilirte sich das Mannigfaltigste und liess es, mit dem Stempel seines Geistes versehen, wie ein Originales wieder hervortreten. Aber wie er selbst keine, weder amtlich noch geistig, in sich befriedigte und abgeschlossene Persönlichkeit war, so kommt es bei ihm nicht zu einer fassbaren, begrifflichen Gestaltung. Er hatte, wie Fries es ausdrückt, einen Widerwillen gegen scharfe Abstractionen. Aber in diesem Mangel an Geschlossenheit, darin, dass die einzelnen Geistesfunken bei ihm sich nicht zu einer Flamme zusammenballen wollten, liegt auch wieder seine Grösse. Ein Prophet, der zukünftigen Geschlechtern predigt, kann niemals einhergehen im engen und hemmenden Kleide des Systematikers.

Herder, der berühmte Classiker, war zugleich und an erster Stelle Theologe. Wenn ein Recensent des vorigen Jahrhunderts meinte: müsste Herder die Provinz der Theologie abtreten, er wäre noch Potentat genug, so kann man mit vollem Rechte umgekehrt sagen: wenn Herder keine Provinz weiter hätte, als die Theologie, er wäre noch Potentat genug. Es war sicher ein ungeheurer Gewinn für die protestantische Theologie, dass ein Mann wie Herder seinen Genius ihrem Dienste weihte, gleichsam sein Feuer in ihre vertrockneten Adern goss. Herder's Stellung in der Theologie ist wie Lessing's eine ganz eigenthümliche, in aller Zeit wenig verstandene. Sie lässt sich mit keinem Schulnamen bezeichnen. Er nähert sich allen Richtungen, aber allen nur bis auf eine bestimmte Entfernung,

ohne in einer aufzugehen. Sein Standpunkt ist über allen, er ist gleichsam ein persönlich-poetischer Ausgleich der theologischen Gegensätze seiner Zeit.

Die Parole des Zeitalters, wie sie am begeistertsten Rousseau verkündet, hiess: Rückkehr zur Natur im Denken und im Leben, darum Lösung vom Banne der Vorurtheile und verjährter Auctoritäten. Die Philosophen jener Zeit verliessen die Regionen schwerfälliger Speculation und appellirten als an ihre höchste Instanz an den natürlichen Menschenverstand; die Pädagogen schüttelten die Wolken von Schulstaub ab und wollten mit naturgemässer Methode reine Naturmenschen bilden; die Theologen zertrümmerten die altväterliche Dogmatik, um an ihre Stelle eine natürliche Religion oder doch ein Christenthum in natürlichem Gewande zu setzen. An diesen Zug der Zeit hat Herder sich angeschlossen, aber darin besteht sein Fortschritt über seine Zeit hinaus, dass er von dem vagen und abstracten Begriffe der Natur aufsteigt zu dem concreteren Begriffe der Menschlichkeit, der Humanität. Die Humanität ist bei Herder der spiritus rector, das Alles bewegende und bestimmende Princip. Alles Grosse und Schöne, die ganze Idealität hat er in die Humanität gelegt. Sie ist ihm, praktisch wie speculativ, der höchste Begriff, und als solcher die coincidentia oppositorum. Denn je mehr der Mensch seine Bestimmung erfüllt, desto reiner stellt er das Humanitätsideal dar, und je mehr er sich diesem Ideale nähert, desto näher kommt er der Gottheit. Im Begriffe der Humanität begegnen und einen sich Menschliches und Göttliches — eine intuitive Anticipation der Identität, wie sie dann Fichte speculativ durchführte.

Bei dieser Bedeutung der Humanität musste Herder die Religion als ein ihr inhärirendes Moment begreifen. Die Humanität gipfelt bei Herder in der Religion. Die Religion ist unentbehrlich für die Menschheit, sie ist die erhabenste Blüthe der menschlichen Seele, sie ist Nachahmung des Höchsten und Schönsten im menschlichen Bilde, sie ist die höchste Humanität, sie wand der Humanität eine unsterbliche Krone. Religion beruht auf Offenbarung, d. h. auf Enthüllung, heller Vernunft,

nicht auf dunkler Schwärmerei. Nur so ist die Religion eine Angelegenheit nicht bloss des Mystikers, sondern wirklich des Menschen.

Wiederum das Ideal der Religion ist das Christenthum. Denn das Christenthum ist die eigentliche Religion der Menschheit, ist Menschenreligion, ist ein Deismus der Menschen-Freundschaft, der menschenliebendste Deismus. Wenn Dorner meint: Herdern erscheine die Humanität als Mittelpunkt des Christenthums, so möchte ich lieber umgekehrt sagen: das Christenthum erscheint ihm als Mittelpunkt der Humanität. Es will Erlösung von Unnatur, Wiederherstellung der Menschheit zur Anwendung ihrer Kräfte, es gebietet die reinste Humanität auf reinstem Wege. Daher nach der eigenen Humanisirung streben heisst nach dem Reiche Gottes trachten, der Herzschlag der Menschheit ist auch der Herzschlag des Christenthums. So hat Herder das Christenthum seiner Zeit menschlich nahe gebracht in immer neuer und begeisterter Rede. „Eine herzliche Seite hat das Evangelium, ja es ist eigentlich ganz Herz und Seele. Wahrheit, Liebe und ein heiliger Bund der Gemeinschaft sind ihm das grosse Medium, das die Gottheit mit den Menschen, die Menschen unter einander innig und thätig verbindet. Verstand und Herz sind ihm Eins; seine Sprüche sind die umfassendste Weisheit in der engsten Anwendung. Sein Epos wird zur Ekloge, seine Ekloge zum Epos.“ Was am Christenthum nicht mit der Humanitätsidee harmonirt, das ist das Vergängliche an ihm. „Alles wird und muss vom Christenthum wie ein dürrer Herbst abfallen, was nicht Ueberzeugung, Gewissen, reine Menschenreligion ist oder mit sich führt. Einen Cultus Vergebung und Seligkeit bringender Formeln kennet es nicht. Wie nannte sich Christus? Den Menschensohn d. i. einen einfachen reinen Menschen. Von Schlacken gereinigt kann seine Religion nicht anders als die Religion reiner Menschengüte, Menschenreligion heissen.“

Hier sind wir bei dem Punkte angekommen, wo bei Herder das Specifische des Christenthums im allgemeinen Meere der Humanität zu verschwimmen scheint. Daher Deutschkatho-

liken und Lichtfreunde auf ihn wie auf ihren Ahnherrn zurücksahen [1]). Es soll nun nicht geleugnet werden, dass besonders in Herder's spätern Schriften nivellirende Stellen vorkommen, die dem Christenthum nichts Eigenthümliches lassen, die es in allgemeine Menschenreligion auflösen, die es sogar als möglich hinstellen, dass dereinst der Name des Christenthums untergehe (Werke XI, 187). Diese Verallgemeinerung und Verflachung erklärt sich einmal aus einer in jener Zeit liegenden Einseitigkeit der Reflexion auf das Wesen, auf das rationale Moment des Christenthums, sodann aus Herder's universalistischer Gestimmtheit, der das Besondere und Individuelle mitunter zum Opfer fallen konnte. Man wird hier unwillkürlich an ein Urtheil F. H. Jakobi's erinnert, da wo er Herdern mit dem im niederländischen Sande sich verlierenden Rheine vergleicht. Aber wo Herder seinem das Abstracte fliehenden Genius treu blieb, wo sein Lichtblick den Bedingungen nachging alles geschichtlichen Lebens, da konnte ihm die Bedeutung und Macht des Positiven nicht verborgen sein. Herder ist's, der das unendlich wahre Wort gesprochen: „Im Allgemeinen sowohl der Philosophie als Geschichte fliegen nur die Himmelsvögel; auf der Erde wächst das Heil; aus dem Staube quillt das Leben. Die menschliche Seele dürstet nach Thatsachen.“ Allerdings seinem Wesen nach ist das Christenthum eine Philosophie des Himmels von unirdischer Lauterkeit, aber wenn diese Himmelsphilosophie auf Erden wirken sollte, so musste sie mit irdischen Materien vermischt werden, sie bedurfte derselben als Vehiculum. „Je feiner der Duft ist, je mehr er an sich verflöge, desto mehr muss er zum Gebrauche vermischt werden.“ Herder erklärt es für eine tausendfache Thorheit, wenn du einem Kinde deinen philosophischen Deismus nach hohem Geschmack deiner Zeit grossmüthig gönnen wolltest; das Kind würde, wenn der unsinnige Plan gelänge, zu einem Greise von drei Jahren. So hält sein geschichtlicher Sinn und das praktische Bedürfniss ihn fest auf dem Boden der Realitäten.

1) Vgl. K. Erdmann, Die theol. u. philos. Aufklärung des 18. u. 19. Jahrh. Lpz. 1849. S. 29.

Wie nun die alttestamentliche Religion ihren positiven Stützpunkt in Moses hat, dem Günstlinge der Vorsehung, dem Gott sein Wesen und seine Eigenschaften in symbolischen Bildern enthüllte, so die neutestamentliche in der Person Christi. Jesus war nicht etwa auch ein guter Mann und Lehrer guter Moral, wie es deren mehrere gab, sondern Erlöser der Welt durch Stiftung des Bundes der gottliebenden und gottgeleiteten Seelen, Vorbild christlicher Vollkommenheit in die Entwickelung der Ewigkeit, Mittelpunkt des menschlichen Geschlechts, das personificirte Humanitätsideal. „Die echteste Humanität ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von ihm haben; Humanität ist's, was er im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte." Seine Wunder sind Beweise seiner sittlichen Vollkommenheit. Die von ihm ausgehende Offenbarung war seine hell eingesehene, klar vorgetragene Wahrheit. „Wollten wir also mit einem Unbegriff zu ihm treten: „„Rabbi, zu dieser Erkenntniss könntest du allenfalls selbst gekommen sein, jenes aber muss dir eine Taube oder eine Entzückung zugeführt haben!"" was unternähmen wir? war er nicht vom Himmel und im Himmel? Er that, was er seinen Vater thun sah, d. i. die reine nebelfreie Denkart, in der Jesus handelte und dachte, war sein Charakter, eine fortgehende Offenbarung. Die Gottheit war der Himmel in ihm."

Die Offenbarung ist für uns niedergelegt in der Bibel. Der Bibel zu Liebe war Herder Theologe geworden, und sie hat an ihm den begeistertsten Apologeten gefunden in einer Zeit, da Gottes Wort theuer geworden, wo es an Bibelverdrehern und Bibelspöttern nicht fehlte. Er hielt die Bibel so hoch, weil er in ihr gleichsam den Codex der Humanität sah. Abgefasst in der Muttersprache der Menschheit soll dieses göttliche Buch menschlich gelesen werden. Je humaner man es liest, desto näher kommt man dem Zwecke seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf, und in allen Werken und Wohlthaten, wo er sich uns als Gott zeigt, für uns menschlich handelt. „Wie ein Kind die Stimme seines Vaters, wie der Geliebte die Stimme seiner Braut, so hören Sie Gottes Stimme in der Schrift

und vernehmen den Laut der Ewigkeit, der in ihr tönet." Sie ist ein Archiv der Urkunden der Vorsehung, ein Buch voll heiliger Symbole, darin man weder die kirchlichen Dogmen noch neologische Philosopheme suchen darf, geschrieben für Heilsbegierige, nicht für Neugierige.

Uebersieht man diese Grundanschauungen, so ergiebt sich leicht, dass Herder als Theologe nicht in den gewöhnlichen Rahmen passt. Daher schon der lustige Dr. Bahrdt ihn ein Kraftgenie nennt, das wie die Genies alle auch in der Theologie seinen eignen Weg gehe, für die Strenggläubigen zu aufgeklärt, für die Freien zu besonders. „Man weiss ja, wie diese Herren sind, sie rennen überall den Leuten wider die Stirn, schlagen links und rechts um sich, sehen Alles, was ihnen in den Weg kommt, für unsers Herrgotts Hornvieh an, und denken sich immer als die einzigen vernünftigen Geschöpfe, die unter dem Monde leben."

Orthodox war Herder gewiss nicht. Er selbst schreibt: „Ich wünsche Jedermann die beste Ortho- und Orkodoxie, die man auf unserm Staubball nur haben kann, und habe für mich noch viel zuviel derselben." Nach dem Symbolum Athanasianum gemessen, würde er dem damnamus, im Mittelalter, darin er geboren zu sein wünschte, dem Scheiterhaufen verfallen sein. Was Herdern von der Orthodoxie schied, war dieses: die Orthodoxie legt alles Gewicht auf die Lehrmeinung, auf das formulirte Dogma, sie hat darum (wie er sagt) aus der Religion Jesu eine Religion an ihn gemacht, aus dem lebendigen Entwurfe zum Wohl der Menschen eine gedankenlose Anbetung seiner Person. Herder aber war viel zu feurig, zu glühend für das eigentliche Leben der Religion, als dass er sich für eine verständig systematische Formulirung derselben hätte begeistern mögen. Herder ist dem Dogma gegenüber Pessimist. „Was Dogmatik? ruft er aus, ein untergeschobenes Kind der Offenbarung, dem jeder, der diese Mutter kennt, seine Fremdheit ansieht. Ich habe noch keine zwo Dogmatiken gesehen, die völlig gleich gewesen wären, und wer kann, mache sich seine Dogmatik selbst." Ein Gebäude von Satzungen der Menschen

als Religion geben, heisst den lebendigen Quell der Religion verschütten.

Es könnte nun scheinen, als habe Herder um so fester den Gegenfüsslern der Orthodoxie, damals Neologen genannt, sich angeschlossen. Allerdings ist, wie oben bemerkt, richtig, dass sein Humanitätsprincip auf demselben Boden erwachsen ist, auf dem die Neologie stand, und er hat sich kritisch frei bewegt, wie diese. Aber wie kein tieferer Geist der damaligen Zeit an der Theologie der gewöhnlichen Aufklärer Befriedigung fand, so wusste auch Herder mit der natürlichen „Wasserreligion" der Neologen nichts anzufangen. „Natürliche Religion, wo ist sie zu finden? Ist sie etwas Anderes, als ein unhistorischer Traum, eine utopische Abstraction, ein kraft- und saftloses Gebilde des Verstandes?" Sein poetisch-historischer Sinn strebte nach tieferer und reicherer Erfassung des Christenthums, nach einer congenialeren Ergründung der Bibel, als der nur zu platte Verstand der Aufklärung zu geben vermochte. Er missbilligte daher die plumpe Heterodoxie der preussischen Aufklärer [1]). Als einer derselben, Abraham Teller, ein die Eigenthümlichkeiten verwischendes „Wörterbuch des N. T." schrieb, da schlug Herder den bezeichnenderen Titel vor:

---

1) Nach K. A. Böttiger, Literar. Zustände und Zeitgenossen (Lpz. 1838) I, 131 hat Herder in dieser Hinsicht seinen Standpunkt so markirt: „Was in der Bibel mit klaren Worten stehe, sei christlicher Lehrbegriff und dies müsse aus einem christlichen Lehrkatechismus nicht hinausgedeutet werden. Eine ganz andere Frage sei freilich die, ob nun dies Christenthum für alle Zeitalter gültig und gleich brauchbar sei. Hier müsse man aber als Diener des Staats und der Kirche Beiden getreu bleiben. Er missbillige daher die plumpe Heterodoxie der preussischen Aufklärer. Der achtungswürdigste scheine ihm immer noch Teller. Aber seine „Religion der Vollkommneren" und alle übrigen Schriften wären ihm doch unausstehlich neuerungssüchtig. Löffler schlage dem Fass den Boden ganz ein. Auch hätten die preussischen Theologen dabei eine unverzeihliche Nachlässigkeit und Aufgebundenheit im Styl und Ausdruck, die ihm sehr ekelhaft sei. So in Teller's Predigten. Er (Herder) wisse nicht, wie er bei diesen Grundsätzen so sehr in den Geruch der Heterodoxie gekommen sei."

„Wörterbuch eines N. T.“ Dass er aber zuweilen nicht bloss mit Ironie, sondern unmuthiger Entrüstung voll verwundend seine Geissel schwang gegen die Mythologiendichter und Entweiher der Offenbarung Gottes, die zuletzt die ganze Bibel, die heiligsten, simpelsten Offenbarungen zu orientalischen, arabischen und ägyptischen Phantasieen machen und alles Wort Gottes als Schaum gelehrter Phrasen verdunsten lassen wollten, das redete so wohl Hamann's, des ihm eng befreundeten Magus, Geist aus ihm, der den Aufklärern so gram war, wie Sirach dem tollen Pöbel in Sichem.

Es stand aber zwischen Orthodoxie und Neologie noch eine dritte, die biblisch-supranaturalistische Richtung, mit welcher Herder offenbar sympathisirte und die ihm ihre Sympathien entgegenbrachte. Die Verehrung der Bibel und der Gegensatz gegen die bibelverkehrenden Neologen waren das einigende Band. Aber die poetisch-menschliche Betrachtung der Bibel trennte wiederum Herder ganz von dieser Geheimnisse spähenden Richtung und ihren enttäuschten Repräsentanten. Diese biblische Richtung trat ihm aber in verschiedener Schattirung und Personification entgegen. Biblisch-phantastisch im schwärmerischen Lavater, dessen Pendant man Herder genannt hat. Beide sind einmal Freunde gewesen, aber bei ihren auseinander strebenden Richtungen geht durch ihre späteren Briefe ein beinahe schneidender Ton, und als Lavater in Weimar gewesen, da ruft Herder dem liebenswürdigen Menschenfänger nach: „Gebe Gott ihm eine glückliche Reise und fernerhin guten Muth, sich und die Welt zu täuschen bis an sein seliges Ende.“ Biblisch-mystisch in dem zu Kiel dunkelnden Kleuker, der, einst mit Herder befreundet und von ihm literarisch wie amtlich gefördert, dem späteren Herder seine Entfremdung öffentlich ausgesprochen hat, als welcher jetzt Behauptungen und Vorstellungsarten in der Theologie das Wort rede, denen er ehedem mit Nachdruck widersprochen habe. Endlich biblisch-realistisch in der Bengel-Oetinger'schen Schule Schwabens. Diese realistischen Schrifttheologen fanden bei Herder manchen ihnen verwandten Zug, aber dass ihm Lavater zum Ekel

wurde, dass er selten zu beten pflege, dann sein ängstliches Herumlaufen auf dem Zimmer und das Aufreissen der Bibel waren ihnen kein guter Beweis für sonderliche Philosophie und Christusreligion. Da war ihnen der nach geprüften und bewährten Grundsätzen immer männlich handelnde Bengel ein anderer Mann. Eine vornehme Dame, die diesem Kreise nicht fern stand, urtheilte über Herder's „Gott" und „Ideen": „Wenn ich so unter den Blumen umhergehe, grauet mir oft vor dem Abgrunde, welchen der rosige Schleier decken möchte. Seine Bücher scheinen mir jetzt eine Familie von Kindern, die sich einander auffressen."

Herder hat seiner Theologie zum Motto gesetzt die johanneische Trilogie: Licht, Liebe, Leben, und als den Zweck seiner Schriften bezeichnet: Orthodoxie, wahre Theologie herzustellen, „und vielleicht kommt die Zeit, die da sagt, dass meine undogmatischen Schriften dies tiefer und wurzelfester gethan, als hundert Spinnweben von Dogmatiken und verjährten Calendern". Er ist in der That der Vorläufer, der Johannes Baptista der neueren, nach den Zerstörungen wieder auferbauenden Theologie geworden. Weil er aber seine dogmatischen Ansichten in einem philosophisch-poetischen Helldunkel schweben liess, ging eine principiell durchgreifende Wirkung von ihm nicht aus, wie ihm auch die concentrirende Attractionskraft fehlte, welche nöthig ist, Schule zu bilden. Vielmehr liegt seine Bedeutung für die Theologie darin, dass er ihre einzelnen Theile durch zahllose Funken seines sprühenden Geistes belebt und befruchtet hat. Wie anregend waren und sind noch seine „Briefe, das Studium der Theologie betreffend"! Besonders der 43. Brief wurde von Jacobi und seinem Freundeskreise mit Rührung aufgenommen. Da verlangt Herder einen freien Sinn, einen heitern Geist, da will er verbannt wissen alle dumpfen Vorurtheile und alle Sclavenseelen. Das Studium der Gottesgelehrsamkeit soll beginnen als Studium der Bibel. Mit dem Geiste eines Orientalen dachte er selbst sich in ihre kühnen Bilder und Redeformen, in das Concrete ihrer Sprache, in das Naive ihrer erzählenden Poesie. Und so war er, der sich in

Riga das Examen im Hebräischen verbitten musste, im Stande, sein berühmtes Werk „vom Geist der ebräischen Poesie“ zu schreiben, einen Myrthenhain der Liebe im Hohenliede aufzuthun und die „älteste Urkunde des Menschengeschlechtes“ in seiner Weise zu deuten. Auf dem Gebiete des N. T. begegnet er uns als geistvoller Erklärer der Apokalypse, als einer poetischen Darstellung der Empfindungen der vergegenwärtigten Zukunft des Herrn, und als erster Vertheidiger der Hypothese von einem mündlichen Urevangelium, dessen erster lebendiger Rhapsod der zweite Evangelist war. Endlich wie ideal hat er den geistlichen Stand gedacht, wie begeistert für seine Würde geschrieben! Wenn Spalding, ein sonst sehr ehrenwerther Theologe, das Predigtamt bloss von Seiten seiner Nützlichkeit, besonders für den Staat, betrachtete und anempfahl, so ruft Herder ihm und dem Geiste des Jahrhunderts gegenüber in seinen „Fünfzehn Provinzialblättern“ aus: „Ist denn über das Wesen des Predigtamtes nichts mehr und anderes und besseres zu sagen, als von Beziehung der Religion auf den Staat, von anderm Nebennutzen des Amtes und von Klagen gegen Dogmatik, Gesangbuch, Katechismus und Liturgie? — Wenn das zur Beförderung des Nutzens im Predigtamt, und zuvörderst und also gesagt werden müsste, so weiss ich nicht mehr, was Predigtamt ist. Lasst uns dasselbe geistliche Amtmannsstelle oder ich weiss nicht wie nennen, nur durchaus wird das Wort Gottes alsdann nicht dazu Codex“. Der Geistliche ist kein Gemeinortkrämer und Lehrer der Weisheit und Tugend, kein Professor Moralium, der allenfalls im Staat zu toleriren ist, weil er durch seine Discourse Unterthanen Gehorsam lehren und die Zollregister verbessern kann, sondern er ist ein Bewahrer der göttlichen Offenbarung, ein Erklärer des göttlichen Willens, ein Bote Gottes, ein Säemann, der nicht für diese, sondern für eine bessere Welt säet, ein Vater und Tröster seiner Gemeine, ein schwacher brechlicher Mensch, aber mit dem Blitze Gottes in der Hand, den er nicht von Menschen, sondern von Gott erhalten hat, und den er nicht zu kleiner Eitelkeit noch zu etwas Geringerem braucht, als Mark und Bein von Unterthanen und

Fürsten zur Besserung und zum Empfängniss einer über alles herrlichen Seligkeit zu treffen und zu durchdringen. Wie Herder den Prediger malt in den Worten: „Redner Gottes! gross im Stillen, ohne poetische Pracht feierlich, ohne Ciceronische Perioden beredt, mächtig ohne dramatische Zauberkünste, ohne gelehrte Vernünftelei weise, und ohne politische Klugheit einnehmend", so athmen in der That seine Predigten eine ungezwungene Natürlichkeit, und er selbst stand ohne alle Gesticulation auf der Kanzel, unbeweglich wie eine Statue.

Als ob die neuere Zeit diesen Classiker dem geistlichen Stande missgönnte, sind über ihn, als Amts- und Würdenträger der Kirche, bedauernde Worte vernommen worden. So hat es Erdmann in Halle eine Ironie des Schicksals genannt, dass Herder Geistlicher war[1]), ein jüngerer Erdmann spricht von dem bedauernswürdigen Einfluss, den der stete Conflict zwischen Amt und Ueberzeugung auf ihn wie selten auf einen Geistheroen ausübte[2]), und ein junger Philosoph in Jena hat es sogar entsetzlich gefunden, dass Herder, der offen mit dem alten Kirchenglauben gebrochen, Geistlicher und Präsident der obersten Kirchenbehörde war, er, der strengsittliche Mann, mit dieser steten Lüge auf der Seele. Nun auf die Zeitgenossen hat Herder diesen unheimlichen Eindruck nicht gemacht. Wieland schreibt (1776): „Herder predigt, wie noch niemand gepredigt hat, so wahr, so simpel, so fasslich, und doch Alles so tief gedacht, so rein gefühlt, so schwer an Inhalt. Und was das Wunderbarste ist, so reinen Menschensinn, so lautere Wahrheit, und doch Alles so orthodox, so himmelweit von dem Begriffe und der Lehrart unserer Modetheologen verschieden". Gleim erzählt: „Ich hörte Herder predigen, und als er von der Kanzel kam, gerieth ich in Enthusiasmus, umarmte den grossen Mann, sagte: Herder, du bist ein Apostel! So ein-

1) J. E. Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie. 2. A. Brl. 1870. II., 365.

2) H. Erdmann, Herder als Religionsphilosoph. Hersfeld 1866. S. 67.

fach predigte er, wie die Apostel, die keine Gelehrte waren, ohne Zweifel gepredigt haben". J. v. Müller berichtet: „Herder hat, was ich noch an keinem so gesehen, auch in seiner Miene eine gewisse erhabene Unschuld, welche ihn zum Ausleger der Wege Gottes charakterisirt". Endlich G. H. v. Schubert, der fromme Naturforscher, meldet als Erinnerung aus seiner Weimarischen Gymnasialzeit: „In seiner Stellung, seiner Stimme, seinen Mienen, wenn er auf der Kanzel oder als Ephorus zu uns in der Schule sprach, war eine Macht, welche Schweigen und Ehrfurcht gebot".

Herder der Theologe fordert von selbst zur Vergleichung auf mit Lessing, dem Liebhaber der Theologie. Beide waren Verehrer Spinoza's und konnten, ohne Pantheisten zu sein, mit der extra- und supramundanen Gottheit nicht fortkommen[1]), beide fassten die Offenbarung als Menschheitsgeschichte, beide haben die Trivialität der gewöhnlichen Aufklärung überwunden und reichten sich auf der Höhe ihrer Zeit die Hände, Propheten einer durch das Christenthum verklärten Humanität. Wenn aber Lessing im Christenthum nur die Religion ehrt, so hat Herdern das Verständniss sich erschlossen auch für das Positive im Christenthum. Ich schliesse mit dem Seherworte des hochbegnadigten Mannes: „Eine goldene Kette der Aufklärung umschlingt die Erde; die Hand der Vorsehung selbst knüpfte sie um die Menschheit von Anfang an. Immer verjüngt in seinen Gestalten blüht der Genius der Menschheit auf und zieht palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter".

Ich habe Herder's des Theologen Bild dargestellt Ihnen zum Vorbild. Wenn die der Theologie ungünstigen Tendenzen unserer Zeit verlockend Ihnen nahe treten, dann blicke Ihr

1) Herder: „Das müssige Wesen, das ausserhalb der Welt sitzt und sich selbst beschauet, so wie es sich Ewigkeiten hindurch beschauete, ehe es mit dem Plan der Welt fertig ward, ist nicht für mich. Gott ist nicht Welt und Welt ist nicht Gott, das bleibt gewiss; aber mit dem extra und supra ist's, dünkt mich, auch nicht ausgerichtet."

Auge auf Herder, der, der Grössten Einer und doch des Evangeliums sich nicht schämend, seine hohen Gaben in den Dienst des Herrn gestellt und das Werk Gottes durch Zeiten und Völker gezeigt hat, auf Herder, „den durchgötterten Menschen, der den Fuss auf dieser Welt, Geist und Kopf in der andern hatte“. Die Flamme neuer Begeisterung wird alsdann in Ihre Seelen leuchten und Ihr heiliger Beruf wird Ihnen erglänzen in neuer Verklärung.

XII.

Nochmals

der wandelnde Wald Abimelechs,

Jud. c. 9.

Von

Dr. Egli in Zürich.

Längst ist bei der merkwürdigen Erzählung Jud. c. 9, 67—69, durch welche Kriegslist nämlich Abimelech den Thurm von Sichem erobert, vom Unterzeichneten auf Walter Scott's Tales of a grandfather (I. p. 17) und Shakespeare's Macbeth verwiesen worden (vgl. Jahrg. 1868 dies. Zeitschr. S. 233 ff.); und wenn ich vorher nicht recht wusste, wie ich mir die Wanderung der Erzählung vom Berge Zalmon in Palästina nach den brittischen Hochlanden wissenschaftlich erklären solle, so schwand mir seitdem durch Hitzig's Geschichte Israels jeglicher Rest kimmerischen Nebels, der sich auf dem langen und krummen Wege gelagert haben mochte. Ist doch in der schönen Leistung unseres Altmeisters der Nachweis geliefert,

dass die Kelten, diese „Ueberall und Nirgends“ der alten Welt, auch im Lande Canaan, unter Anderm etwa am todten Meere, sich einmal niedergelassen haben müssen! Und so war eine Völkerstrasse geschlagen, weit über Land und Meer, fast so lang als die längst entdeckte und viel betretene Chaussée vom Ganges nach dem baltischen Meer und Skandinaviens Bergen; gleichsam ein geistiger Völkertunnel gebohrt, durch welchen nebst andern Dingen antiquarischer Art auch diese Erzählung ganz gut nach Schottland wandern und dort schliesslich hängen bleiben konnte. Man kann über den Unterzeichneten lachen, wenn er kund und zu wissen thut, dass er längst ein am stillen Abend entworfenes Kärtlein „Keltenwege“ im Pulte liegen hat: Warum wurden aber auch seine Grossväter von Cäsar so schön geklopft, als sie nach Verbrennung aller ihrer Städte und Dörfer schon wieder eine neue Strasse gesucht?

Wenn mir nun auch seit Hitzig's Werk „keltischer Ursprung der biblischen Erzählung“ so ziemlich feststand, indem die 1868 am Schlusse jenes Scholion aus Klaus Groth angeführte Kriegslist der Bauern doch nicht ganz analog ist, so wurde ich doch seither durch das Studium von Hammer's arabischer Literaturgeschichte belehrt, dass die gleiche Sage sich auch bei uraltarabischen Stämmen findet und keltischer Ursprung derselben noch sehr zweifelhaft ist. Da, wie ich glaube, jedem Freunde der biblischen Wissenschaft ein noch so kleiner Beitrag zur Aufhellung irgend einer der immer noch so vielen dunkeln Partieen der heiligen Schrift willkommen sein wird, so möge aus Hammer's, wohl auch nicht jedem zugänglichen, Riesenwerk hier folgen, was den Bibelleser alsbald an die Relation Jud. l. l. erinnern wird. Sei es zugleich eine kleine Locke auf des Herrlichen Grab, welcher, nachdem er ein Nestoralter in den Minen des Orients Gold- und Silberbarren genug zu Tage gefördert, an dieser gigantischen Arbeit dem Leibe nach hingesunken, um dem Geiste nach so lange fort zu leben, als die Literatur eines Volkes, welches mit Israel das merkwürdige Loos zu theilen scheint, ewig alt und ewig jung zu sein auf unserem curiosen Erdball!

Es handelt sich hier um die älteste aller altarabischen Wahrsagerinnen, Serka, die Scharfsehende, aus den verschollenen Stämmen Thasm und Dschedis, welche nach Hammer der grauesten Vorzeit arabischer Geschichte angehören und mit den Amalekitern in Yemen sesshaft gewesen sind. (Lit. d. Ar. I. S. 48.) Leider hat sich der Name dieser Prophetin bloss in Sprichwörtern und alten Sagen erhalten; aber von ähnlichen Seherinnen des Volkes Israel haben wir theilweise noch weniger, und für eine Beleuchtung der alttestamentlichen Prophetie wäre sie immer noch zu verwerthen; diesmal bleiben wir bei unserer Erzählung. Diese Serka war nach Hammer schon von Natur so scharfsichtig wie nur irgend eine Rothhaut Nordamerika's; sie war nämlich im Stande, auf eine Tagreise weit Mann und Ross zu unterscheiden, was ihr auch nicht leicht Jemand nachthun wird. Als sie nun an einen Mann der Beni Dschedis vermählt worden, warnte sie den Stamm ihres Gemahls vergebens wider das heranziehende Heer des Königs von Yemen, Hasán ben Tobbá, des Himjariten, welches, mit Zweigen verdeckt, heranmarschirt kam. „Ich sehe“, rief Serka, „den wandelnden Wald!“ Die Beni Dschedis aber, im Glauben, sie lüge, erwiderten: „Wer hat je wandelnde Bäume gesehen?“ Das feindliche Heer aber zog heran und verheerte das Land, und Serka selbst wurde, barbarisch genug, mit ausgestochenen Augen aufgehängt. Als ihr Volk ihr nicht glauben wollte, schwur sie im folgenden Distichon:

Ich schwör's bei Gott, die Bäume ziehn daher,
Wenn nicht, so ist's Kriegslist von den Himjer.

Nach einer andern Version in Ibn Bedrun's Commentar zur Casside Ibn Abdun's (in Dozy's Ausgabe S. 58; Hammer I. S. 50) sprach sie die Verse:

O Volk! behutsam seid! Wollt' es betrachten!
Denn was ich seh', ist nimmer zu verachten;
Ich sehe Menschen hinter Palmenstamm,
Wie kämen Bäum' und Menschen denn zusamm?
Ich seh' den Mann die Schulter in der Hand,
Beschneidet er vielleicht der Sohlen Band?

So mit Mehreren, was uns hier weiter Nichts angeht, bei Hammer I. S. 49. 50; der grosse Gelehrte hat dabei nicht vergessen, an Birnam's Wood bei Shakespeare zu erinnern; die Erzählung in der Bibel fiel dem gebornen Katholiken nicht ein, dafür dachten die protestantischen Commentatoren des Buches der Richter in unserem Jahrhundert nicht einmal an die „Bibel der Engländer", welche, mit Straussen's Erlaubniss, auch uns Deutschen längst übersetzt, doch noch ein wenig näher liegt als der Sirius! [1])

Erfreut hat mich nun vor Allem auch der Fund bei Hammer, dass die Krieger, welche hier, durch Palmenzweige verdeckt, gegen die Beni Dschedis heranrücken, Himjariten sind, also, wie Hitzig überzeugend nachgewiesen, aus dem alten Stammlande der Hebräer gekommen, welche von Geburt aus keine Nordaraber, sondern Südaraber. Wir hätten also hier, in Yemen, die Quelle der Kelten und Hebräern gemeinschaftlichen Sage; und die Frage wird bald ausgemacht sein, welches Volk sie vom andern erhalten und weiter verpflanzt habe. Denn schwerlich sind die an tropisches Klima keineswegs gewöhnten und dasselbe keineswegs liebenden Kelten so tief in ein Land eingedrungen, dessen Volk ganz andern Männern einmal, wie die Parther bei Carrä, gezeigt, wie es sein Land zu vertheidigen wisse; es werden umgekehrt die Israeliten bei ihrem Aufbruche aus Yemen die Sage mitgenommen und nach dem Zalmon verpflanzt haben; der wundersüchtige Kelte wird sie dann nicht vergessen haben in seinen Wandersack zu schieben. Die Palmen — man kann beim Lesen der Verse Serka's an den Palmsonntag erinnert werden — die gingen allerdings auf der langen Reise verloren; sie verdorrten schon über Jericho hinaus, „der Palmenstadt" Palästina's *κατ' ἐξοχήν*; und sie werden auf dem Zalmon so wenig gehauen worden

1) Gehört zu den Seltsamkeiten im „alten und neuen Glauben" von Strauss. Sein Göthe kannte die brittische Sonne besser; er fürchtete, an ihr die Flügel zu verbrennen und liess nach dem ersten Versuch im Götz von ihr ab. —

sein als in Schottlands Bergen; lustig genug, dass weder bei Walter Scott, noch bei Shakespeare, noch im Buche der Richter die Baumart genannt ist, welche Dienst leisten musste; einzig im Liede der arabischen Prophetin vernehmen wir, dass es dort Palmen gewesen seien; welche botanische Metamorphose aber in Kanaan und Schottland vor sich gegangen, wird man leicht errathen!

Doch genug. Beim Anblick des „Völkerwellenschubes", welchen Hitzig's scharfsinnige Gelehrsamkeit und ausgezeichnete Combinationsgabe in der Vorhalle seines schönen Buches entrollt, kann einem fast der Kopf schwindeln, da hier auf kleinem Fleck eine beinahe ebenso grosse Völkerassemblée beisammen ist, als wenn man die nichtarischen Bewohner Altindiens vor seinem Auge vorüberziehen lässt; um so mehr freuen wir uns über jeden Wegweiser auf solchen uralten Wanderstrassen der Menschheit; denn wir haben es hier mit Stämmen aus der grauesten Vorzeit zu thun; mit Amaleg und Thasm und Dschedis, bei welchen gänzlich verschollenen Völkern ungefähr das Gleiche gelten wird, was der geniale Geschichtsschreiber Roms, Theodor Mommsen, von ähnlichen Nationalitäten auf dem Boden Altlatiums sagt, die Kunde von ihnen gelange an unser Ohr wie dumpfer Ton versenkter Glocken auf Meeresgrund!

Schliesslich sei nur noch bemerkt, dass kein Buch des Alten Test. so sehr an das Wanderleben und die Stammeshändel der alten Araber vor Muhammed erinnert, als das Buch der Richter, d. h. dasjenige, in welchem wir zur Prophezeiung der unglücklichen Serka diese schöne Analogie finden. Leider wissen wir von dieser ältesten Seherin Arabiens weiter fast nichts, als dass ihr Scharfblick sprüchwörtlich geworden; („scharfsichtiger als Serka", Prov. Meidani. p. 32. Schultens) und die Anekdote, wie sie auf den ersten Blick die vorüber fliegenden Tauben durch ein Zahlenräthsel richtig bestimmt habe; (Hammer S. 50, mit dem darauf anspielenden Distichon Nábiga's); das ist aber auch Alles.

XIII.

Zu dem äthiopischen Baruchbuche

von

Lic. theol. **Hugo Sachsse** in Jena.

Herr Dr. Franz Praetorius hat im 15. Jahrg. (1872) S. 230 ff. eine Uebersetzung des äthiopischen Baruchbuches gegeben, welche, so sehr sie der Lesbarkeit Rechnung trägt, doch streng an den Text sich anschliesst. Hierdurch — und demselben Zweck dient die Verzeichnung der bedeutenderen Varianten — sollte auch den des Aethiopischen nicht Mächtigen eine genauere Kenntnissnahme jener Schrift ermöglicht werden —: um so weniger werden einige Bemerkungen überflüssig erscheinen.

V, 1 finden wir übersetzt: „Abimelech aber holte Feigen zur Mittagszeit, da ihn Jeremias gesandt hatte" etc. Der des Grundtextes unkundige Leser wird letztere Worte kaum anders als temporal fassen, wobei ihm vielleicht der Widerspruch mit III, 15 [„als es Morgen wurde"] und V, 5 [„am Morgen" = in der Frühe] auffällt. Auch die überaus matte causale Auffassung will nicht recht passen. Es dürfte wohl dem Texte nach Sinn und Ausdruck mehr entsprechen die Uebersetzung: „Abim. aber brachte die [= kam mit den] Feigen zur Mittagszeit von da, wohin ihn Jer. gesandt hatte". — Sollte ferner in der freilich nicht recht klaren Stelle VI, 3 statt „der Gläubige" nicht zu übersetzen sein „der Glaubwürdige, Zuverlässige, Treue", auf Gott oder den Messias bezüglich?

In Auswahl der zu verzeichnenden Varianten muss man billig dem Uebersetzer einige Freiheit lassen, und so wollen wir nicht fragen, warum bei Stellen wie VI, 19. 23. IX, 13 die Abweichungen der Handschriften nicht ebenso genau angegeben sind, wie es z. B. bei IV, 3. VI, 6. 13. u. s. w. geschehen ist.

Doch scheint bei VI, 6 [„denn du ... hast deinen Befehl, der dir befohlen ist, ... bewahrt“], wo die Worte „der dir befohlen ist“ nach der Anmerkung in 2 Handschriften fehlen sollen, ein Versehen vorzuliegen: nach Dillmann bieten 2 Handschriften [A und B]: „du hast deinen Befehl bewahrt“ — und die dritte [C]: „du hast, was dir befohlen ist, bewahrt“. — Interessant und darum bemerkenswerth endlich erscheinen uns die von Dillmann bei IX, 17 bezeichneten Varianten. A enthält nur die Worte: „... dass sie Frucht bringen durch die Rede seines Mundes“; B bietet: „... dass sie Frucht bringen durch die Rede seines Mundes, seinen Sohn“, C: „...... durch die Rede des Mundes seines Sohnes“. „Rede“ [nagar] ist nicht als Bezeichnung des Logos [kâl = קוֹל] gebräuchlich; sollte B vielleicht gar eine aus Missverständniss von A entsprungene erläuternde Glosse, C eine Correctur dieser wiederum nicht verstandenen Glosse enthalten?

Anzeigen.

Immer, Hermeneutik des Neuen Testamentes. Wittenberg, 1873. 8. 301 S.

Man darf es dem tüchtigen Berner Theologen Dank wissen, dass er sich trotz seiner augenscheinlichen Scheu vor Publicationen zur Herausgabe dieser Schrift hat bestimmen lassen. Die Vorzüge derselben treten besonders dann in ein günstiges Licht, wenn man darin in erster Linie ein Buch für Studenten und für praktische Geistliche sieht, welchen dadurch ein unbefangenes Herantreten an die neutestamentlichen Urkunden und ein fruchtbares Studium derselben ermöglicht, allzuviel Lehrgeld aber erspart werden soll. Da sich auch der Verfasser in diesem Sinne (S. VII) vernehmen lässt, erscheint es unnöthig, über einzelne Breiten, Wiederholungen oder nach dem Urtheile

des Unterzeichneten allzu selbstverständliche Ausführungen hier sich zu verbreiten oder gar zu beklagen. Dem Fachgelehrten ist es unverwehrt, zu überschlagen, was der Anfänger nicht ohne Nutzen, meist zu seiner Belehrung, zuweilen auch zu seiner Erbauung lesen wird. Eher könnte unliebsam auffallen, wenn es mitunter den Anschein gewinnt, als lasse sich der Verfasser zu irgend welchen, über die Forderungen der strengen Wissenschaft hinausgehenden und zugleich wieder sie beschränkenden Concessionen an jene „theologische Auslegung" herbei, welche dem seit Ernesti geltenden Princip der grammatisch-historischen Interpretation von den Vertretern des „tieferen Schriftsinns" als ein drittes Erforderniss hat entgegengestellt werden wollen (S. 7 fg. 74 fg.). Aber nicht blos erkennt der Verfasser ausdrücklich an, dass jenes „religiöse Verständniss", wovon er im ganzen dritten Theil seines Buches handelt, keineswegs ein besonderes Fach der Auslegungskunst constituirt (S. 270), sondern es reduciren sich auch die der Pectoraltheologie scheinbar gemachten Zugeständnisse überall auf die Forderung wesentlicher Congenialität zwischen Ausleger und Text. „Eine innere Affinität des Auslegers mit dem allgemeinen Geiste der heiligen Schrift ist die Bedingung des Verständnisses derselben" (S. 74). Gervinus hat freilich den Shakespeare besser commentirt als er den Römerbrief ausgelegt haben würde. Aber wozu so viel Wesens aus einer so selbstverständlichen Sache machen? Bedeutende Naturen lassen sich nicht dazu herbei, zu thun, was ihres Amts und Berufes nicht ist, und unbedeutende thun keinen Schaden. Es besteht somit kein sachlicher Grund, die gezogene Schranke den viel reelleren positiven Forderungen zu coordiniren.

Meines Erachtens liegt jenem Suchen noch einem tertium genus, welches die Entwickelung unserer Hermeneutik seit Lücke's System (1817) beherrscht, ausser dem, die ganze Zeit der „theologischen Romantik" bezeichnenden Vordringen der Gemüthsbedürfnisse in die wissenschaftliche Sphäre, das Bewusstsein zu Grunde, dass es mit dem lediglich wissenschaftlichen Verständnisse der Schrift innerhalb der Christenheit nicht gethan ist. Denn schliesslich wollen doch die Resultate der grammatisch-historischen Auslegung allerdings angewandt, die Schrift will in ihrer lebendigen Beziehung zur Gegenwart aufgefasst sein. Da nun aber die ganze Zeitbildung einem historischen Prozess unterworfen ist, wird auch das Urtheil über die Resultate der Auslegung immer wieder ein anderes. Sich gleich geblieben ist nur die Versuchung, das wissenschaft-

liche Resultat mit jenem Urtheile zu vermischen. Dann entsteht irgend eine Abart von allegorischer, mystischer oder theologischer Erklärung, Einlegung statt Auslegung. Dessenungeachtet bleibt die Forderung bestehen, den gefundenen Inhalt der Schrift in Beziehung zu setzen zum jedesmaligen Inhalt des christlichen Geistes und seiner Entwicklung. Aber in diesem Geschäfte sicher zu greifen ist nicht möglich ohne ein klares Bewusstsein über den Verlauf der Religionsgeschichte, insbesondere auch der Geschichte der Auslegung, ohne philosophische und geschichtliche Bildung überhaupt. Ziel ist, den religiösen Kern der N. T.lichen Gedanken von der literarischen Form, die ganz geschichtlicher Natur ist, zu sondern. Das aber ist dann nicht mehr Auslegung, sondern Anwendung. Vgl. Ludwig: Ueber die praktische Auslegung der heiligen Schrift, 1859.

„Um zu einem möglichst sichern und begründeten Urtheil zu gelangen, ist es wesentlich, dass man eine rechte und genaue Methode befolge. Dieses ist insbesondere bei schwierigen Stellen von Wichtigkeit. Und zwar muss hier mit Nachdruck wiederholt werden, dass nach Feststellung des Textes die grammatische Erklärung aller Realerklärung und aller theologischen Erklärung voranzugehen hat“ (S. 153). Aus dieser und ähnlichen Forderungen erhellt die gesunde Tendenz des vorliegenden Werkes zur Genüge. Ein erster Theil (S. 7 fg.), der die allgemeine Grundlegung darbietet, enthält hauptsächlich eine Geschichte der Schriftauslegung in Verbindung mit der jeweiligen Vorstellung von der heiligen Schrift. In Bezug auf Gleichmässigkeit der Durchführung und auf Fassung des Urtheils im Einzelnen hätte Ref. hier zwar mancherlei zu beanstanden. Dass z. B. Auberlen „sehr tiefe Blicke in den religiösen Geist und Inhalt der Prophetie gethan“ (S. 63): dieser Satz dürfte mehr einem, in den gläubigen Kreisen der Schweiz herrschenden Vorurtheil, als der historischen Wirklichkeit entsprechen. In Wahrheit hat er Hunderten von Laien und Theologen, die sich durch die gemüthliche Sprache und die geistreichen Einfälle seines Buches bestechen liessen, jedes historische Verständniss der beiden Apokalypsen unmöglich gemacht und dafür sich und seine Leser mit einem Scheinreichthum von phantastischen Vorstellungen über den Gang der Welt- und Reichsgeschichte ausgestattet, der noch niemand klüger und verständiger, aber auch kaum jemand besser und frömmer gemacht hat.

Der zweite Theil (S. 85 fg.) behandelt die einzelnen Ope-

rationen des Schriftauslegers. Dass hier mit der Kritik des Textes begonnen wird, ist ganz in der Ordnung, auch die mitgetheilten Beispiele (S. 87 fg.) sind für Anfänger meist recht instructiv. Nur hätte Ref. hier im Interesse der Klarheit das Gebief der eigentlichen Textkritik scharf von demjenigen der Exegese geschieden gewünscht. Dies konnte geschehen vermöge des, auch von Andern schon geltend gemachten, Unterschiedes der Aufgaben der recensirenden und der emendirenden Kritik. Jene nämlich besorgt eine Recension des Textes in objectiver Weise auf Grundlage der ältesten Zeugen, wobei also jedes subjective Urtheil aus dem Spiel zu bleiben hat. Der recensirende Kritiker muss sich ausschliesslich an Documente halten, nach der Textgestaltung des vierten, unter Umständen auch dritten, ja sogar zweiten Jahrhunderts ringen, auch wenn ihm dieselbe schon verderbt vorkommen sollte. Viel objectiver als Tischendorf ist in dieser Beziehung Lachmann verfahren, wenn er z. B. Matth. 27, 28 ἐνδύσαντες, was er selbst für falsch hält, um der Zeugen willen aufnimmt. So lässt sich, wo dieses Geschäft unbefangen betrieben wird, durch Consequenz und Sorgfalt in der Regel ein sicheres Resultat gewinnen.

Aber hiervon verschieden ist, und zwar im Grunde auch bei Immer (S. 89, 100), die Aufgabe der emendirenden Kritik. Es ist, wie wir sahen, nicht immer ausgemacht, dass jene ältere Lesart auch nach inneren Gründen vorzuziehen sei. Die emendirende Kritik gehört nun aber schon nicht mehr in die kritischen Ausgaben, sondern in die Commentare. Für diese soll die recensirende Kritik nur die gemeinsame Grundlage eines acceptabeln Textes liefern; der Exeget dagegen soll den ursprünglichen Gedanken wieder aufsuchen, kann daher zu dem Urtheil kommen, dass eine Stelle schon bei den meisten älteren Zeugen corrumpirt vorliegt, so dass man zu Lesarten greifen muss, die vielleicht erst später hervortreten. Diese emendirende Kritik bringt es freilich oft genug zu keinen festen Resultaten, sondern nur zu wahrscheinlicher Weise ursprünglichen Lesarten. Damit aber ein fester Text als recensirte Grundlage der Exegese vorhanden sei, sollen die Emendationen nicht in den Text gesetzt werden.

Noch mehr stehen auf der Grenze zwischen Kritik und Exegese die Conjecturen, welche Immer (S. 86, 88) mit den Emendationen zusammenwirft. Aber im Unterschiede zu diesen sind Conjecturen solche Lesarten, welche gar keine diplomatischen Zeugnisse für sich haben. In der Regel nennt man

daher nur diejenigen Lesarten Conjecturen, welche in der Periode des gedruckten Textes gemacht wurden. Eigentlich hat freilich schon Origenes, und haben gewiss Viele nach ihm, conjecturirt. Mir ist es jetzt unmöglich, zu bestimmen, was Anfangs Conjection war, was Variante. Der berühmte, neuerdings besonders von Reuss zur Anerkennung gebrachte Kritiker W. Mace hat eine einzige Conjectur aufgenommen, mit dem Bemerken: there is no MS. so old as common sense (vgl. Reuss: Bibliotheca Novi Testamenti, S. 175). Aber so wahr dies ist und so anerkennenswerth die daraus für besondere Fälle sich ergebende Consequenz, so sollte doch, wie im Grunde auch Immer (S. 88) meint, ein Herausgeber auf keinen Fall eine Conjectur aufnehmen; wohl aber haben die Commentare über Grund oder Ungrund der Conjecturen zu entscheiden. Solcher Conjecturen sind freilich bekanntlich viele gemacht worden, von denen die meisten sich als völlig unnöthig erwiesen. Einige Mittheilungen hierüber hätte man in einer Hermeneutik wohl erwarten dürfen. So gab ein Verzeichniss von Conjecturen W. Bowyer 1763 heraus, welche Schulz 1774 übersetzte und erweiterte (vgl. Reuss, S 184 fg). Eine gute Sammlung von Conjecturen ist den Knapp'schen Ausgaben angehängt, von denen nach Hitzig keine fünf Aufnahme verdienen (Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich, I, 1856, S. 63). Hitzig selbst schlägt z. B. vor Röm. 12, 11 nicht *κυρίῳ*, was zu vag, nicht *καιρῷ*, was zu lax, sodern *κλήρῳ* (Amt), und Röm. 12, 13 nicht *χρείαις*, nicht *μνείαις*, sondern *χήραις* (S. 62), 1 Tim. 5, 13 statt *μανθάνουσι* vielmehr *λανθάνουσι* (zugleich müssig laufen sie heimlich in den Häusern umher) zu lesen (S. 63), auch, weil aus einer Columne in die andere hinübergeschrieben sein kann, Röm. 2, 16 um 13 Verse rückwärts, und Röm. 9, 5 um 13 Verse vorwärts (hinter 8, 30) zu setzen (S. 65). Dies etwa zur Illustration des Begriffes der Conjectur!

Nach der Textkritik kommt bei Immer die grammatische Erklärung an die Reihe (S. 100 fg.). Hier sind wieder besonders die Beispiele zu loben, an welchen dem Anfänger der Unterschied des neutestamentlichen und des classischen Griechischen anschaulich gemacht wird. Einiges dürfte auch hier fraglich erscheinen, z. B. Angesichts von Luk. 4, 22 die Behauptung, das Wort *χάρις* habe im N. T. niemals die Bedeutung „Anmuth“ (S. 106), dagegen sind mir die Abschnitte, welche von innern (S. 115 fg.) und äussern (S. 147 fg.) Hülfsmitteln der grammatischen Erklärung handeln, nicht recht klar

und durchsichtig geworden, abgesehen davon, dass was von letzteren an die Hand gegeben wird, doch sehr der Ergänzung bedürfte, wenn es fruchtbar werden soll. Liesse sich nicht der Kern des ganzen Abschnittes bedeutend vereinfachen? Im Anschlusse an anderweitige Vorgänger schlage ich etwa folgende Grundsätze als leitende Gedanken für die philologische Auslegung vor:

1) Der Ausleger muss immer das bestimmte Sprachgebiet des neutestamentlichen Schriftthums im Auge behalten und darf nicht unvermittelte Sprünge in das Gebiet der *κοινή* oder gar der älteren Classiker machen, wie das dem berühmten Philologen G. Hermann in einem Programm über den Galaterbrief vom Jahre 1832 (Opuscula V, S. 118 fg.) begegnet ist, der z. B. *κατὰ ἀποκάλυψιν* Gal. 2, 2 mit explicationis sausa übersetzt.

Zwar, worauf es hier vor Allem ankommt, Kenntniss des neutestamentlichen Sprachgebietes in seinen charakteristischen Eigenthümlichkeiten, Urtheil darüber, was hier gehen und stehen kann, was dagegen unmöglich ist, genügende Sicherheit des Verfahrens — dies Alles stellt sich erst allmälig ein, und das Geschäft der Exegese sollte daher eher den Schluss, als, wie vielfach geschieht, den Anfang einer theologischen Gelehrtenlaufbahn bilden.

2) Aber auch innerhalb des gesammten neutestamentlichen Sprachgebietes müssen wieder die einzelnen Territorien des Paulus und Johannes, des Lukas und Matthäus, des Apokalyptikers und des Verfassers des Hebräerbriefes, der Pastoralbriefe u. s. w. unterschieden werden. Was Immer in dieser Richtung an die Hand giebt (S. 106 fg.), ist gut und für seinen Zweck genügend; ich begnüge mich daher mit einigen ergänzenden Bemerkungen.

Jedes dieser, erst im Laufe der letzten hundert Jahre allmälig unterschiedenen Sondergebiete muss in seinem eigenthümlichen Umfange scharf begrenzt vorgestellt werden. Dagegen fehlt die herkömmliche erbauliche Exegese der Tholuck, Stier, I. P. Lange, Osterzen, Godet u. A. fast auf Schritt und Tritt, indem sie zur Erklärung synoptischer Aussprüche johanneische, zur Aufhellung evangelischer Stellen paulinische herbeizieht, auch wohl das Evangelium des Johannes aus der Apokalypse erklärt, als ob die Begriffe und Ausdrücke, womit diese Schriftsteller operiren, allzusammt aus Einem Holze gefertigt wären und zu einander so gehörig sich verhielten, wie die Stücke eines Geduldspieles. Immer führt

die skandalöse Erklärung von Matth. 7, 24—27 an, wo man den Fels aus 1 Kor. 3, 11. 12. 1 Petri 2, 4 erklärte, mithin auf Christus bezog (S. 116 fg. 119). Man könnte das richtige Verfahren vielleicht dahin bestimmen, dass bei Erklärung einer Schrift in erster Linie lediglich die Schriften desselben Verfassers, in zweiter Schriften ähnlichen Charakters oder Inhaltes, so zu sagen die Erzeugnisse der „Schule", erst in dritter die neutestamentliche Literatur überhaupt herbeizuziehen sei. Hierher gehört nicht blos die von Immer ausführlich behandelte (S. 128 fg.) Lehre von den Parallelstellen, sondern es sind auch insonderheit die Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Schriftsteller unter sich mehr, als gewöhnlich geschieht, zu beachten. Es ist vorher zu bestimmen, wie weit ein bestimmter Schriftsteller unter Voraussetzung des oder der andern denkt.

3) Ebenso ist im Detail zu verfahren, jedes Wort in seiner concreten Bedeutung aus dem nächsten Zusammenhange zu erklären, zu jeder Stelle Wort- und Stechparallelen aus demselben Schriftstücke zusammenzustellen und über sachlich verwandte Stellen diejenige als Ausgangspunkt zu wählen, in welcher der Gedanke am klarsten ausgedrückt ist. Nicht aber dürfen Nebenbeziehungen zur Hauptsache, gelegentlich formulirte Urtheile zum massgebenden Kanon erhoben werden. So hat Weiss die gesammte johanneische Lehre wenigstens in einer bestimmten Richtung falsch aufgefasst, indem er von der Stelle, Joh. 17, 3 ausgehend die ζωὴ αἰώνιος als γνῶσις definirte und diese Bedeutung dann überall eintrug, wo von ewigem Leben die Rede ist. (Der Johanneische Lehrbegriff, S. 10 fg.), ein Missgriff, den schon Riehm (Studien u. Kritiken, 1864, S. 531 fg.) hervorhob und zurückwies.

4) Man hat zu unterscheiden zwischen dem Allgemeinen des Sinnes und Gedankens und der concreten Bedeutung der einzelnen Elemente, welche dem Ausdrucke des allgemeinen Sinnes dienstbar gemacht werden. Die concrete Bedeutung darf nicht in der philosophischen Abstraction aufgelöst werden. Dagegen verfehlte sich namentlich die Aufklärung und der Rationalismus, in denen specifisch christliche Ausdrücke, wie μετάνοια, πίστις u. dgl. in Besserung, Ueberzeugung u. s. w. abgeflacht wurden, wie das auch Immer namentlich an Teller rügt (S. 48). Die specifische Bedeutung eines biblischen Ausdrucks hängt übrigens in vielen Fällen mit seiner Bildlichkeit zusammen, und es ist keineswegs immer leicht zu sagen, wie weit der bildliche Charakter in den Kern des Begriffes selbst hineinragt. Jedenfalls gilt es ein Bewusstsein davon zu haben,

was der Gedanke selbst ist, um dessen Herausstellung es sich handelt, was dagegen nur gegebenes und in Gebrauch genommenes Vehikel des Gedankens. In dieser Beziehung wäre als auf einen interessanten Streit über die Grenzen von Inhalt und Form auf die Controverse über die biblische Lehre vom Opfertod Jesu zwischen A. Schweizer (Studien u. Kritiken, 1858, S. 415 fg.) von Baur (Zeitschrift für wiss. Theol. 1859, S. 225 fg.) hinzuweisen.

5) Jede Stelle ist durchaus aus ihrem Zusammenhange zu erklären, wobei jedoch die grösste Vorsicht anzuwenden, dass an die Stelle des richtigen, aber versteckten, kein fremdartiger Connex trete! Was Immer hierüber sagt (S. 115 fg. 127. 142 fg. 147), ist erschöpfend und bedarf keiner Ergänzung. Insonderheit ist mehr als an einem Orte (vgl. besonders S. 164 fg.) mit Recht auf die grosse Wichtigkeit der Beachtung der Conjunctionen hingewiesen. Im Allgemeinen wird gesagt werden können, dass die Reproduction des ganzen Zusammenhangs, sofern aus ihr die Richtigkeit der gegebenen Erklärung einer Stelle resultirt, die Probe zu der auf inductivem Wege gewonnenen Bestimmung des Werthes der einzelnen Elemente der betreffenden Stelle zu bilden hat. Auf Aehnliches steuert auch Riehm hinaus (Theologische Studien und Kritiken, 1870, S. 168).

Neben der grammatischen Erklärung spricht Immer noch von einer logischen, welche sich wesentlich an dieselbe anschliesse, es aber ausschliesslich mit dem Gedanken zu thun habe, während jene vorzugsweise die Sprache berücksichtigt S. 159 fg.). Hier bringt er also zunächst Stoffe aus der sog. biblischen Rhetorik an, um sodann von der Erklärung des Zusammenhanges die einzelnen Gedanken unter sich zur Ermittelung des Gedankenganges ganzer Stücke und zur Auffindung der Intention und des Grundgedankens eines ganzen Abschnittes weiter zu schreiten. Hier verdienen namentlich wieder die concreten Ausführungen Lob, welche zur Auffindung des Grundgedankens von Parabeln (S. 176 fg.), lehrhaften (S. 188 fg.) und prophetischen Abschnitten (S. 197 fg.) Anleitung geben.

Nach meiner Ansicht vertheilt sich dieser ganze Stoff, der hier als ein besonderer Abschnitt auftritt, zwischen der grammatischen und der historischen Erklärung, sofern zu letzterer, wie schon Schleiermacher gezeigt hat, auch das psychologische Moment, also z. B. Feststellung der Intentionen gehört, welche das betreffende Schriftstück im Ganzen wie im einzelnen Theile verfolgt. Wir schlagen hierher somit unbe-

denklich auch das Capitel von der „Ermittelung des Zweckes und der Intention einer ganzen Schrift“, welches Immer doch wohl zur Ungebühr ganz desonders behandelt (S. 246 fg.). Dagegen hat die historische Erklärung allerdings auch eine mehr äusserliche Seite, sie hat es mit den Bedingungen und Umgebungen zu thun, welche der Schriftsteller voraussetzt. Dahin gehören also die vielerlei weiteren Stoffe, welche Immer als die Real-Erklärung constituirend aufführt (S. 208 fg.). Bei ihm macht „das Historische“ (S. 216 fg.) neben dem Physikalischen, Geographischen, Chronologischen etc. wenigstens ein Moment aus. Ich glaube, dass der Begriff der historischen Auslegung recht wohl einer Erweiterung fähig ist, kraft welcher sie nicht blos die nationalen und geschichtlichen Bedingungen, unter welchen ein Verfasser sich sein Publicum suchte, zu reproduciren, sondern zugleich auch die Aufgabe hat, sich des individuellen Momentes zu bemächtigen, den psychlogischen Process des Schriftstellers zu bestimmen, Stimmung u. Tendenz der Schriftstücke ausfindig zu machen.

Ich schlage somit, um auch das zweite Geschäft der Auslegung zu vereinfachen, etwa Folgendes als Grundregeln der historischen Auslegung vor.

1) Soll ein einzelnes Werk erklärt werden, so kommt es darauf an, dasselbe als ein Ganzes zu betrachten. Die Kenntniss des Ganzen aber bildet sich wieder nur aus fortgesetzter Erforschung des Details. Analytische und synthetische Methode müssen daher stets zusammen gehen, in einander überschlagen, sich gegenseitig in die Hand arbeiten. Kein am Detail gewonnenes Aperçu darf vorschnell das Gesammturtheil bestimmen, und keine vorläufige Gesammtauffassung gegen widerstrebende Eindrücke, die vom Detail ausgehen, abstumpfen. Bis zu einem gewissen Grade muss jedes Urtheil als ein provisorisches auftreten. Im Allgemeinen soll sogar das analytische Verfahren der synthetischen Auslegung vorangehen; man muss vom Einzelnen das Ganze zu durchdringen suchen; nur so wird man z. B. bezüglich der Synoptiker, die nur sehr schwer als ein Ganzes aufzufassen sind, ins Reine kommen, während man bezüglich des vierten Evangeliums allerdings eher umgekehrt sagen kann, dass wer das Ganze nicht richtig versteht, auch kein einziges Jota oder Strichlein richtig zu deuten vermag. Die biblischen Geschichtsbücher sind überhaupt nach Form und Zweck schwerer als ein Ganzes aufzufassen, als die Briefe. Relativ leicht z. B. ist der Totalcharakter der paulinischen Sendschreiben festzustellen, schwerer schon derjenige der

katholischen Briefe, welche kein Exeget annährend verstehen wird, welcher nicht zuvor unserer obigen Forderung genügt hat, sich die schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältnisse dieser secundären Producte klar zu machen.

Uebrigens spricht auch Immer, wo er auf diese Seite an der Sache zu reden kommt, sich dahin aus, beide Methoden seien eigentlich zu verbinden, doch sei es das Natürlichste, mit dem Verständniss des Einzelnen zu beginnen, von unten nach oben fortzuschreiten (S. 169), was, wie gesagt, im Allgemeinen ganz richtig ist.

2) Die hermeneutische Operation muss frei und unabhängig vor sich gehen von jeder subjectiven Voraussetzung. Der Ausleger soll nicht seine eignen Gedanken eintragen und auslegen, sondern dem Resultat und Erfund gegenüber sich zunächst ganz objectiv verhalten. So haben im Gegensatze zu dem älteren Rationalismus, der sich selbst aus jedem Paulusbriefe herauslas, nicht blos der von Immer in solchem Zusammenhang mit Recht lobend angeführte (S. 157) A. Fritzsche, sondern auch Reiche und Rückert den Römerbrief in förderlicher Weise ausgelegt, dabei aber Resultate zu Tage gefördert, mit welchen sie ihre Nichtübereinstimmung offen bekannten. Wie aber die Privatdogmatik eines einzelnen Auslegers, so ist auch die kirchliche Dogmatik unfähig, als Auslegungsprincip aufzutreten. Hier vornehmlich lag der Fehler der orthodoxen Exegese, welche die *ἀναλογία πίστεως* (Röm. 12. 6), d. h. die Weltanschauung des Confessions-Katechismus, als exegetische Norm aufstellte und auf diese Weise die Dreieinigkeit bei Johannes, die Wesensgleichheit bei Paulus, die Präexistenz bei den Synoptikern, kurz Alles an jeglichem Orte, auch da, wo gar nichts davon vorhanden ist, wahrzunehmen im Stande war und noch ist. Im Einzelnen gibt hier auch Immer (S. 115 f.) belehrende und treffende Nachweise.

3) Der Ausleger soll aber auch frei sein von jeder exegetischen Tradition. Dieselbe ist zwar keineswegs gering zu schätzen; sie bietet eine Bildungsschule auch für den protestantischen Exegeten, wie dies schon 1822 Lücke (Theologische Zeitschrift, III, S. 121 fg.) treffend nachgewiesen hat. Fehlt es doch heute nicht an Auslegern, welche wie der im vorigen Jahre verstorbene Meyer der Ansicht sind, auf eigentlich neue Auslegungen und Erklärungen im N. T. von stichhaltiger Natur sei gar nicht mehr zu rechnen. Mindestens darf aber eine solche Voraussetzung nicht zum Dogma erhoben werden. Sonst würde das Geschäft der Auslegung sich bald darauf be-

schränken, eine Reihe vorhandener Erklärungen zu registriren und dann die Auswahl zu treffen. Viele Exegeten verfahren in der That schon heute in dieser bescheidenen Manier. Aber gerade sie sind ein wahres Verderben für die Exegese. Die Zahl der musterhaften Ausleger, welche von unbefangener Auslegung des Einzelnen ausgehen und schulgerecht nach besonnen festgestellter Methode arbeiten, ist gerade im N. T. weniger erheblich, als im A. T. Der hebräische Boden ist der gewöhnlichen theologischen Unwissenheit und Zuchtlosigkeit weniger günstig, als der neutestamentliche.

Bezüglich dieses letzten Punktes kann ich also ganz dem vorliegenden Werke Recht geben, wenn darin mehrfach (S. 147. 152 fg.) die Forderung erhoben wird, der Exeget solle sich zuerst selbst und unabhängig von jedem Commentar mit dem Schriftsteller versuchen, um sich so zunächst einmal der Fragen, bezüglich welcher man zu Hülfsmitteln seine Zuflucht zu nehmen hat, erst bewusst zu werden.

Ich hoffe, der verehrte Verfasser werde aus der Freiheit, womit gegenwärtige Recension seinem Werke gegenüber eigene Position nimmt, nur auf die Fülle von Anregung schliessen, die mir durch dasselbe geworden ist. Den dritten, das religiöse Verständniss behandelnden Theil (S. 270 fg.) kann ich freilich nach dem oben Gesagten nicht mehr für ein integrirendes Stück des Werkes im strengen Sinn des Wortes halten, wenngleich die Forderung, dass die wissenschaftliche und die religiöse Function reinlich auseinandergehalten werden sollen (S. 282), ganz am Platze befunden werden muss. Die grosse Ausdehnung, in welcher der Verfasser diesen und andere Gedanken behandelt, würde befremden, wenn nicht immer wieder daran zu denken wäre, dass es innerhalb der theologischen Welt Kreise gibt, denen die einfachsten Dinge nie oft und nie breit genug dargelegt werden können. Im Uebrigen wiederholen wir unser Urtheil, dass Alles, was über die Forderung des Grammatisch-Historischen hinausgeht, entweder selbstverständlich oder vom Uebel ist. Sehr schön hat Professor B. Jowett, dessen für England bahnbrechende hermeneutische Artikel in den Essays and reviews (S. 330 fg. Vgl. Protestantische Kirchenzeitung, 1870, Nro. 42—46, 50. 52. 53) anzuführen gewesen wären, auseinandergesetzt, wie die Bibel, auch wenn sie nach denselben Beweisregeln und kritischen Grundsätzen ausgelegt wird, wie jedes andere Buch, doch selbst von jedem anderen Buche noch immer so verschieden sein und bleiben wird, als sie vorher war. Denn dass, wiefern und wesshalb sie von anderen Büchern

verschieden ist, ergibt sich eben dann am evidentesten, wenn ein allen gemeinsamer Massstab an sie angelegt wird. „Das beste Buch für das Herz sollte auch zum besten Buche für den Verstand gemacht werden.“ Holtzmann.

Emil Schürer, Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte, Leipzig 1874. 8. VII und 698 S.

„In immer weiteren Kreisen bricht sich endlich die Ueberzeugung Bahn, dass zu einem wirklichen Verständniss der Urgeschichte des Christenthums eine Kenntniss seiner geschichtlichen Bedingungen und Voraussetzungen unerlässlich ist. Man sieht ein, dass auch das Neue Test. für die wissenschaftliche Betrachtung nicht losgelöst werden darf von dem Zusammenhange, innerhalb dessen es entstanden ist. Von dieser Ueberzeugung aus ist man vor allem bemüht, wieder ein lebendiges Bild zu gewinnen von dem politischen, sittlichen und geistigen Leben des Judenthums im Zeitalter Christi. Auch das vorliegende Buch möchte diesem Zuge der Zeit in seiner Weise dienen. Dem gleichnamigen Werke Hausrath's will es dabei nicht in den Weg treten; vielmehr hofft es friedlich neben ihm einhergehen zu können. Schon durch die Bezeichnung als „Lehrbuch“ ist ja angedeutet, dass es bei aller Gleichartigkeit doch wieder wesentlich andre Zwecke verfolgt und an einen anderen Leserkreis sich wendet, als sein Vorgänger. Es will nicht nur erzählen und schildern, sondern vor allem zum Studium anleiten und dem weiter Forschenden den Weg zu den Quellen zeigen; es wendet sich zunächst nicht an die Gebildeten überhaupt, sondern an den engern Kreis der Studirenden, freilich nicht nur derer auf der Universität.“ So führt der Herr Verf. sein Buch selbst ein. Eine Berücksichtigung des Heidenthums im Zeitalter Christi meinte er ausschliessen zu müssen. Dagegen holt er in der Geschichte des Judenthums um so weiter aus, indem mit Antiochos Epiphanes beginnt.

Das Buch hat unleugbar viele Vorzüge und kommt einem wirklichen Bedürfniss der Zeit entgegen. Nach einer Einleitung, welche namentlich die Quellen gründlich erörtert (S. 1—55) behandelt der erste Theil die politische Geschichte Palästina's vom J. 175 v. Chr. bis 70 n. Chr. (S. 57—367) in zwei Perioden. Die erste Periode reicht von Antiochos Epiphanes bis zur Eroberung Jerusalems durch Pompejus (175—63 v. Chr.), vgl. S. 59—143. Die Unächtheit des B. Daniel wird S. 82 f. mit Berufung auf Kahnis Dogmatik behauptet. Das Psalterium Salomonis wird (S. 140 f.) wohl der richtigen Zeit

zugewiesen; aber die herrschende Annahme seiner hebräischen Urschrift wird ohne alle Gründe wiederholt (S. 143). Bei der NT.lichen Zeitgeschichte kommt erst die zweite Periode von der Eroberung Jerusalems durch Pompejus bis zur Zerstörung der Stadt durch Titus oder die römisch-herodianische Zeit 63 v. Chr. bis 70 nach Chr. mehr in Betracht (S. 144—367). Wie überall, so findet man auch hier eine reichhaltige Literatur. Dass P. Sulpicius Quirinius schon 3—2 v. Chr. Statthalter von Syrien gewesen sei (S. 161 f.), ist immer noch sehr fraglich. Dass Matth. 14, 3 (rec.) Marc. 6, 17 als der erste Gemahl der Herodias irrthümlich der Tetrarch Philippus genannt wird, findet man S. 237 unbefangen anerkannt. In der Zeit des Auftretens des Täufers Johannes giebt Schürer (S. 241 f.) dem Lucas 3, 1 Recht gegen Keim, dessen Behauptung allerdings nicht erwiesen ist. Die Schätzung des Quirinius soll dagegen Lucas 2, 1—5 fast 10 Jahre zu früh angesetzt haben (S. 268—286). Das sog. Zeugniss des Josephus von Christo Ant. XVIII, 3, 3 wird für völlig unächt erklärt (S. 286 f.). Aber ohne alle Erwähnung kann Jesus bei Josephus schwerlich geblieben sein. Was wir jetzt bei Josephus lesen, ist freilich von einem Christen geschrieben. Von dem jüdischen Kriege gegen die Römer wird auch das Nachspiel (71—73) n. Chr. erzählt (S. 347 f.), anhangsweise (S. 350 f.) auch die Kriege unter Trajan (115—117) und Hadrian (132—135), wobei freilich der Brief des Barnabas gewiss nicht richtig in die erste Zeit Hadrian's gesetzt wird (S. 355).

Sehr nützlich ist auch der zweite Theil über das innere Leben des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi (S. 369—665). In der jüdischen Verfassung behauptet Schürer (S. 405 f.) wohl, dass das von Gabinius i. J. 57 v. Chr. aufgelöste Gesammt-Synedrion in Jerusalem bald wiederhergestellt worden sei. Aber er kann es doch (S. 413 f.) nicht leugnen, dass die bürgerliche Gewalt des grossen Synedrion im Zeitalter Christi wahrscheinlich auf das eigentliche Judäa beschränkt war. Bei dem Buche der Jubiläen hat er (S. 460 f.) die inzwischen erschienene schöne Arbeit von Rönsch noch nicht benutzen können. Bei dem B. Henoch fragt es sich doch noch sehr, ob die 70 Hirten mit Hofmann als Engel zu fassen sind (S. 531 f.). Die Bilderreden Hen. 37—71 werden (S. 533 f.) wohl als spätere Zuthat erkannt, sollen aber doch noch zur Zeit Herodes d. Gr. geschrieben sein, was nach meiner Ueberzeugung viel zu früh ist. Auch die Himmelfahrt des Moses wird (S. 536 f.) noch etwas zu früh mit Ewald bald nach

6 u. Z. angesetzt. Die Apokalypse des Baruch (S. 542 f.) soll älter sein als der Esra-Prophet (4 Esra), welchen Schürer (S. 549 f.) erst unter Titus ansetzen will. Die Gründe für eine vorchristliche Abfassung des Esra-Propheten sind nicht widerlegt, und der Augenschein lehrt die Abhängigkeit der Baruch-Apokalypse, welche auch Schürer erst nach der Zerstöruug Jerusalems ansetzt. Die Vorstellung eines leidenden Messias ist auch in ermässigter Weise (S. 597 f.) schwerlich erwiesen. Ueber die Essener kommt Schürer (S. 614 f.) mit Recht zu der Annahme auswärtigen Einflusses, sucht denselben aber, was ich mit guten Gründen bestritten zu haben meine, in dem Pythagoreismus. Der ganze Essenismus ist, meine ich, ein morgenländisches Erzeugniss, eine prophetistische Gestaltung des Judenthums mit parsisch-buddhistischen Einflüssen. Schliesslich wird uns auch noch der jüdische Alexandrinismus erklärt. Dass der Name des alexandrinischen Ἀλαβάρχης jeder Erklärung spotte (S. 628), kann ich nicht zugeben. Die Ableitung von אֲלֻף, Stammabtheilung, und ἄρχειν passt gut für Alexandrien.

Der Zweck einer blossen Anzeige kann es nicht sein, so viele Ausstellungen als möglich zu machen. Es genüge, das Werk als ein sehr brauchbares bezeichnet zu haben.

A. H.

W. Beyschlag, der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal. Theol. Stud. u. Krit. 1874. I. S. 105—166.

Wie man dem gefährlichen Verhältniss des Jakobusbriefs zu Paulus dadurch aus dem Wege zu gehen sucht, dass man jenen schon vor die eigentliche Entwicklung der Pauluslehre setzt, ist längst bekannt. Insofern ist die Ansicht, welche Beyschlag vorträgt, nicht einmal neu.

Mit vollen Segeln beginnt er: „Ein eigenthümliches Missgeschick verfolgt den Jakobusbrief. Die unleugbare, wenn auch weltgeschichtlich nothwendige Einseitigkeit, mit welcher die Reformation den Paulinismus zum Ausgangspunct genommen und als die allein voll-evangelische Form des Christenthums ihrem Denken und Handeln zu Grunde gelegt hat, hat ihn auf Jahrhunderte hin als „stroherne Epistel“ entwerthet. Und nun man sich rühmt, den dogmatischen Bann des orthodoxen Protestantismus durchbrochen und die rein geschichtliche Betrachtung der Bibel begründet zu haben, lässt sich der Meister der kritischen Schule in seiner Weise auf der Spur ganz derselben

Einseitigkeit finden. Auch ihm ist der Paulinismus das alleinige Vollchristenthum der apostolischen Zeit, an dem jede andere Form NT.licher Verkündigung sich messen lassen muss, um lediglich aus ihrem Verhältniss zu ihm ihre — nun freilich nicht mehr dogmatische, sondern *historische* — Würdigung zu empfangen. Eine Betrachtungsweise, *die ihn* und seine Schule jedes unbefangenen Blickes für die Mannigfaltigkeit der urchristlichen Bewusstseinsformen beraubt und in die Lage gebracht hat, für alles Nichtpaulinische nur die beiden Kategorien des Judaistisch-Unvollkommenen oder des Vermittelnd-Unächten zur Verfügung zu haben. Wie sehr die Baur'sche Schule mit diesem von den Epigonen immer mehr zum Dogma erhobenen Grundmissgriff ihrem vorzüglichsten Streben, nämlich dem geschichtlichen Ursprung des Christenthums möglichst nahe zu kommen, selber den Weg verschüttet hat, hofft dies nachfolgende Beispiel zu zeigen." Wir haben hier also eine durchschlagende Berichtigung eines dem alten Luther und der Tübinger Schule gemeinsamen Grundfehlers zu erwarten. Doch fügt Beyschlag (S. 109) bescheiden hinzu: „Es ist keine neue, sondern die nach ältern Vorgängern zuerst von Schneckenburger näher begründete, dann von Theile, Neander, Thiersch, Hofmann, Bunsen, Weiss u. A. vertretene Auffassung des Briefs, welche wir im Folgenden zu grösserer Evidenz zu erheben hoffen."

Der Aechtheit des Briefs soll die mangelhafte äussere Bezeugung einer Anerkennung des Briefs aus innern Gründen durchaus nicht im Wege stehen. Die anscheinende Polemik gegen Paulus, ja die ganze Lehreigenthümlichkeit des Jakobusbriefs, das eigenthümlich Unentwickelte und fast nur Latente des specifisch-christlichen Lehrgehalts, das den Brief von allen andern NT.lichen Schriften unterscheidet, musste den Kirchenvätern auf ihrem Standpunct einen befremdlichen Eindruck machen und Zweifel an der Authentie erregen. Die kritischen Nachweisungen der Abhängigkeit des Jakobus von andern NT.lichen Schriften, zum Theil von solchen, welche, wie der Hebräerbrief und die Apokalypse, erst nach dem Tode des Jakobus verfasst sind, nach meiner Ansicht gar von den Orphikern, meint Beyschlag (S. 112 f.) durch die Ausrufung zu beseitigen: „Was soll man sagen zu dieser Manier, die Originalität eines der originellsten biblischen Schriftsteller in eine Reihe von Plagiaten aufzulösen?" Unabhängig von Röm. 5, 3 (*εἰδότες ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν*) soll Jak. 1, 3 schreiben: *γινώσκοντες ὅτι*

τὸ δοκίμιον ὑμῶν κατεργάζεται ὑπομονήν. Unabhängig von Offbg. 2, 10 (*γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς*) soll Jak. 2, 12 sagen: *μακάριος ἀνήρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.* Wo sonst, als in der Apokalypse, ist denn der *στέφανος τῆς ζωῆς* verheissen worden? Ohne den Vorgang von Hebr. 11, 31 soll Jak. 2, 25 auf den Gedankeu gekommen sein, die Rahab als Beispiel der Gerechtigkeit anzuführen. Was wir Jak. 3, 6 mit dem *τροχὸς τῆς γενέσεως* ohne orphische Theologie nur anfangen sollen, wird nicht gesagt. Ohne Anlass von Röm. 7, 23 (*βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου αντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*) soll Jak. 4, 1 geschrieben haben: *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν.* Ueber alle Abhängigkeitsspuren des Jakobusbriefs, insonderheit über die, welche den Hebräerbrief und die Apokalypse betreffen, meint Beyschlag (S. 116) schon zur Tagesordnung übergehen zu dürfen.

Aber in Jak. 2, 14—26 finden auch „unbefangene und von dem Tübinger Kriticismus frei gebliebene“ Forscher, wie de Wette, Bleek, Reuss, Ewald, eine Bezugnahme auf den Römerbrief, wenigstens auf die dem Jakobus kund gewordene paulinische Lehrart. Beyschlag will diese Ausführungen nur gegen eine aus dem Judenthum ins Judenchristenthum eingedrungene todte Orthodoxie gerichtet sein lassen. Die ganze „gute Gesellschaft“, in welcher Beyschlag diese Behauptung wagt, nämlich Schneckenburger, Neander, Thiersch, Hofmann, Weiss, Huther, Ritschl, Bunsen kann jedoch den Einen Luther nicht aufwiegen und den klaren Sachverhalt nicht umstossen.

Als die Leser des Briefs bezeichnet Beyschlag (S. 124 f.) Judenchristen in der Diaspora. Die Reichen, welche öfter ungünstig erwähnt werden, sollen ungläubige Juden sein. Ein religiöser Gegensatz bei nationaler Gemeinschaft! In oder neben den Kreisen, an welche unser Brief geht, sollen heidenchristliche Elemente noch gar nicht vorhanden gewesen sein (S. 134 f.). Da die Leser gleichwohl griechisch verstehen, so wird nun auch ihr Ort, ja die Zeit der Abfassung entdeckt: „Es ist das durch die Seleuciden gräcisirte Syrien und die Zeit vor Entwicklung der grossen von Antiochien ausgehenden Heidenmission (Apgesch. 11, 20. 21. 13, 1. 2), worauf wir uns mit aller Bestimmtheit geführt sehen“ (S. 136). Diejenigen aber, welche diese Zeit- und Ortsbestimmung durchaus nicht gelten lassen wollen,

darf man fragen, wo in aller Welt sonst und wo nach der Zerstörung Jerusalems, am Ende des ersten Jahrhunderts griechisch-redende und dabei doch mit griechischen Elementen noch ungemischte, vom jüdischen Gemeindeverband noch ungelöste Judenchristen gesucht werden sollen. Ist dies Alles in Richtigkeit, so dürfte unser Brief allerdings die älteste Schrift des Neuen Test. sein" (S. 137). „So ist in unserm Briefe ein merkwürdiges Stück urältester und nirgends beschriebener Kirchengeschichte zwischen den Zeilen zu lesen" (S. 128 f.).

Unsereiner liest nicht zwischen den Zeilen und findet den Brief laut der allgemeinen Zuschrift eben nicht an die Judenchristen Syriens, sondern an die ganze ausserpalästinische Christenheit gerichtet und behauptet mit guten, durch keinen Wortschwall widerlegten Gründen, dass er ohne die Annahme einer weitgreifenden Bestreitung des Paulinismus gar nicht zu verstehen ist. Von meiner ganzen Abhandlung über den Brief des Jakobus (z. f. w. Th. 1872, I, S. 1—33) kann ich nichts Erhebliches zurücknehmen, nicht einmal die nach Beyschlag (S. 141) keine Widerlegung verdienende Behauptung, dass die irdische, psychische, ja teuflische Weisheit Jak. 3, 15 auf 1 Kor. 2, 8 f. Bezug hat.

Bei Beyschlag's Ansicht von dem Jakobusbriefe muss man sich darüber wundern, dass in alter und neuer Zeit so oft die Ansicht aufkommen konnte, der Brief sei gegen den Paulinismus gerichtet. „Um so wunderlicher ist das Geschick unsers Briefes, gerade vor allen andern NTlichen Schriften die bewusste und absichtsvolle Polemik gegen die paulinische Grund- und Hauptlehre zugetraut zu bekommen. Wir haben bereits im Eingang dieser Abhandlung ausgeführt, warum diese angebliche Polemik auf Sinnestäuschung beruhen müsse" (S. 149). Was würde Luther dazu gesagt haben, wenn ihm ein Hallischer Theolog mit der Behauptung gekommen wäre, die „stroherne" Epistel St. Jakob's sei vielmehr „die primitivste Schrift des Neuen Test. nicht nur den Zeitumständen, sondern auch dem inneren Entwickelungsgesetze nach" (S. 157)!

A. H.

Adolphus Zahn, de notione peccati, quam Johannis in prima epistola docet, commentatio. Halis Sax. 1862 8. p. 61.

Der Herr Verfasser, welcher mit dieser Dissertation die theologische Doctorwürde von der theologischen Facultät in Marburg erlangt hat, will die Frage nach dem Begriffe der

Sünde in 1 Johannis auf eine ganz neue Art behandelt haben. Es fragt sich nur, ob das Neue auch richtig ist.

In dem ersten Capitel, über den Stand der Kirche, an welche 1 Johannis gerichtet ist (p. 3—12), erfahren wir, dass die Antichristen oder Irrlehrer die Erscheinung Christi im Fleische desshalb leugneten, quod carnem et mundum omnemque corporis immunditiem terrenam effugere studebant. Wenigstens wahrscheinlich sei es, dass sie die ganze Meinung de corpore exanimando angenommen haben. Ich habe in meinen von dem Herrn Verf. ganz bei Seite gelassenen Forschungen (das Evg. u. die Briefe Joh. S. 346 f., die johanneischen Briefe, theol. Jahrbb., 1855, S. 502 f., der Gnosticismus u. d. NT., Z. f. w. Th. 1870, S. 257 f.) hier nicht sowohl asketische, sondern vielmehr libertinische Gnostiker gefunden, welche nicht das corpus exanimandum, sondern das παραχρῆσθαι τῇ σαρκί (vgl. Clemens v. Alex. Strom II, 20, 118 p. 490. III, 4, 25 p. 522 sq.) befolgten. Daran, den höchsten Gott zu tadeln, wie wenn er mangelhaft und ungerecht wäre (p. 9), haben die Irrlehrer dieser Briefe, wie ich meine, nicht einmal gedacht. Stellt man sich die Irrlehrer einmal so absonderlich vor, wie unser Verf. es thut, so kommt man auch zu einem ganz absonderlichen Begriffe der Sünde: „Iam peccatum, ut disputationis nostrae summam dicamus, nihil aliud est, nisi Antichristorum quique eos secuti sunt, in Christum et fratres christianos iniustitia (ἀδικία), et violatio eius legis (ἀνομία), quae in Christo revelata et fidem et caritatem imperat. peccare est non manere in Christo, in fide semel suscepta, in fratrum communione semel inita, denique ex fide et caritate excidere in infidelitatem et odium (p. 12).

Da weiss man das Cap. II, quae peccati sit definitio (p. 13—22), so ziemlich voraus: iniustitiam facit is, qui dei iustitiam in Christo salvificam pessumdat, quod Christum negat et relinquit (p. 15). Die ἀνομία 1 Joh. 3, 4 darf keine Beziehung auf das mosaische Gesetz haben (p. 18 sq.).

Cap. III handelt de origine peccati (p. 22—28). Nach 1 Joh. 3, 8 wird die Sünde auf den Teufel zurückgeführt. Wenn da nun aber steht: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει, so ist das bei Leibe nicht dualistisch zu verstehen (p. 25 sq.). Der Teufel soll vielmehr, erst da die Menschen sündigten, zu sündigen angefangen haben (diaboli peccandi initium eo tempore, quo homines lapsi sunt, ortum esse), wie wenn ἀπ' ἀρχῆς sich auf die menschliche Sünde bezöge. Sagt man denn etwa: „Rom war von Anfang an eroberisch“, um auszudrücken, dass

Rom, da andere Staaten eroberten, schon zu erobern anfing? Seit langen Jahren hat der Unterzeichnete eine wesenhafte Teufelskindschaft als Grund der Sünde, wie andrerseits eine wesenhafte Gotteskindschaft als Grund des Thuns der Gerechtigkeit in den deuterojohanneischen Schriften behauptet. Zahn (p. 25) verweist dagegen auf 1 Joh. 2, 2, um zu beweisen: etiam ex deo natos olim fuisse mundum, ideo in diaboli, qui semper eos ad se retrahere studet, lapsos fuisse potestatem. Da lesen wir ja aber nur, dass auch die Gotteskinder gesündigt haben, was niemand bestreitet, dass Christus ihre Sünden wie die des ganzen Kosmos gesühnt hat. Schon eine Art Unterscheidung der Gotteskinder von dem Kosmos!

Cap. IV, quid sit illud, non peccare ex deo natos (p. 28—51) behandelt hauptsächlich 1 Joh. 3, 9: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* Nach einer Geschichte der Auslegung, welche freilich Häretiker wie Unsereinen übergeht, erhalten wir p. 43 sq. folgende Erklärung: Jeder, welcher aus Gott wiedergeboren ist, thut Sünde nicht, weil sein (Gottes) Same (der hl. Geist) in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen (d. h. aus der Gemeinschaft Christi und der Brüder nicht ausscheiden), weil er aus Gott wiedergeboren ist. Da wird der aus Gott Geborene ohne Weiteres zum Wiedergeborenen gemacht, das Sündigen völlig umgedeutet, auch gar nicht erklärt, wie der hl. Geist ohne Weiteres als Same bezeichnet werden konnte. Diese Bezeichnung möchte sich denn doch nur aus der gnostischen Terminologie erklären.

Cap. V handelt de peccato mortifero (p. 51—61) und erörtert 1 Joh. 5, 16—18. Die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* wird mit Düsterdieck, welchem der Herr Verf. sich überhaupt stark anschliesst, erklärt für „die Leugnung, dass Jesus der Christ oder der Sohn Gottes sei". Mir scheint der alte Grotius die geschichtliche Bestimmtheit der Vorstellung immer noch mehr eingehalten zu haben, wenn er an die drei montanistischen Tedsünden: idololatria, homicidium, adulterium, dachte. Schliesslich fasst Zahn die in 1 Johannis eigenthümliche notio peccati so zusammen, dass sie diejenige sei, qua peccatum transgressio ex cognitione et fide Christi caritateque fraterna in infidelitatem et odium intelligatur et dei veri ecclesiaeque christianae definiatur amissio. Aber wo bliebe da die *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον*? Soll zwischen der Todsünde und der Sünde überhaupt nur ein fliessender Unterschied stattfinden?

Dass der Begriff der Sünde in 1 Johannis von dem Hrn. Verf. erschöpfend behandelt worden sei, wird schwerlich jemand behaupten. Am Ende wäre es doch nicht ganz überflüssig gewesen, wenn der Herr Verf., dessen ernstliche Anstrengung wir nicht verkennen, sich etwas mehr um die Arbeiten der kritischen Schule bekümmert hätte. A. H.

Hermann Gebhardt, der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniss zum Lehrbegriff des Evangeliums und der Episteln des Johannes, Gotha 1873, 8. X u. 444 S.

Aus einer, durch die johanneische Frage angeregten Vergleichung der apokalyptischen Lehre mit der Lehre des Evangeliums und der Briefe des Johannes entstand diese besondere Darstellung des Lehrbegriffs der Johannes-Apokalypse, welcher die Vergleichung als Anhang beigegeben ist. Der Herr Verf., Pfarrer in Molschleben bei Gotha, hat sich jedenfalls ernstlich bemüht, und sein ehrliches Suchen nach Wahrheit, wobei er sich namentlich an Düsterdieck anschliesst, soll nicht bestritten werden.

Den Anfang macht eine Darlegung der Aussage der Apokalypse über sich selbst, über den Verfasser, Ort und Zeit der Abfassung, Entstehung, Bedeutung, Form (S. 2—18), welche zu keinen wesentlichen Ausstellungen Anlass giebt. Denn dass der Verf. den neuesten Sturmlauf gegen den Apostel Johannes als Apostel Kleinasiens und Verfasser der Apokalypse abwehrt, kann man nur billigen. Die Darstellung der Lehre geht nicht etwa von den geschichtlichen Beziehungen aus, in welchen sich der Apokalyptiker bewegte, sondern schreitet gut dogmatisch von Gott bis zu den letzten Dingen fort.

Der erste Theil enthält die entfernteren Voraussetzungen (S. 19—75), zuerst Gott. Als die am meisten hervorragende Eigenschaft Gottes in diesem Buche hat Baur (NTliche Theologie S. 227) mit Recht die strafende Gerechtigkeit, den Zorn bezeichnet. Gebhardt (S. 30) findet die Apokalypse von Anfang bis zu Ende voll von indirecten Verheissungen und Erweisungen der Liebe Gottes, gerade in den immer wiederkehrenden Ankündigungen von furchtbaren Strafgerichten. Dann kommen die Engel an die Reihe. S. Hoekstra (die Christologie der Apokalypse, Theologisch Tijdschrift III, 4, p. 366 sq.) hat in der Apokalypse einen Christus repräsentirenden Engel gefunden, womit er auf der rechten Spur ist. Gebhardt (S. 41 f.) will davon nichts wissen und unter dem Engel Gottes

oder Christi die Personification der ganzen dem Seher zugewandten offenbarenden Thätigkeit Gottes oder Christi verstehen, was sicher eine Umdeutung ist. Ferner kommt der Himmel zur Sprache. Gewiss unberechtigt ist es, dass der Verf. (S. 46) den Berg Sion Offbg. 14, 1 f. in den Himmel versetzt. Die 4 Cherubim sollen nur die ideale Repräsentation der gesammten lebendigen Schöpfung sein (S. 48), die 24 Aeltesten die symbolische Repräsentation des Gottesvolkes in seiner Idee oder der erlösten Menschheit (S. 50), wobei die 24 Priesterklassen doch zu wenig beachtet werden. Ferner wird hier der Teufel besprochen (S. 55 f.), welchen der Verf. gegen den Wortlaut nicht bis nach Christi Himmelfahrt noch Himmelsbewohner sein lassen will. Alles wird umgedeutet. Es folgt der Abgrund (S. 60 f.). Den Beschluss machen die Erde und ihre Bewohner (S. 63 f.). Den character indelebilis des Heidenthums hat der Verf. nicht wirklich beseitigt.

Der zweite Theil (S. 75—228) bringt „die näheren Voraussetzungen", obenan Christus. Ueber die AT.lich.-rabbinische Messiasvorstellung ist der Apokalyptiker ohne Zweifel hinausgegangen, aber nicht, wie Gebhardt (S. 90 f.) beweisen will, schon zu der Gottheit Christi mittelst der Logosidee fortgeschritten. Offbg. 7, 14 ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ soll sprachlich nichts Andres bedeuten können als „principium creationis", das ἐν ᾧ, δι᾽ οὗ, εἰς ὃ der Schöpfung Gottes (S. 97). Aber selbst Kol. 1, 18 bedeutet ἀρχὴ den Anfang, vollends Offbg. 21, 6. 22, 13. Den Namen des λόγος τοῦ θεοῦ führt Christus Offbg. 19, 13 erst hei seiner herrlichen Wiederkunft als einen ganz neuen Namen. Welcher Abstand von Joh. 1, 1, wo der Erlöser schon vor der Weltschöpfung der göttliche Logos ist! Der Vorgang des Hebräerbriefs lässt sich allerdings nicht verkennen. Weiter handelt der Verf. über den Geist (S. 135 f.), das Evangelium (S. 145 f.), die Heiligen und ihre Werke (S. 150 f.), wobei der Grundsatz der Werkgerechtigkeit (S. 173 f.) gewiss nicht genug anerkannt wird, endlich die Gemeinden (S. 194 f.). Darin stimmt der Unterz. Hrn. Gebhardt (S. 204) bei, dass die 144000 Auserwählten Offbg. 7, 1 f. 14, 1 f. die ganze Christenheit bedeuten, als die aus allen Völkern und Zungen Erlösten, aber doch immer noch als das 12stämmige Israel. Dass die innerchristliche Irrlehre Offbg. 2, 3 der Paulinismus ist, wird (S. 247 f.) wohl bestritten, aber nicht widerlegt Wir sollen hier neben judaistischer Irrlehre die ethnisirende als Gnosticismus auf einem seiner frühesten Entwicklungsstadien erkennen.

Der dritte Theil (S. 229—318) behandelt die Weissagung ziemlich richtig, wenigstens in Hinsicht des ersten Thiers, der Zahl 666 (Kaiser Nero). In dem zweiten Thiere, Offbg. 13, 11 f., dem falschen Propheten, vermag auch ich nicht den Apostel Paulus zu erkennen. Nur lassen wir uns das 1000jährige Messiasreich auf Erden in seiner vollen Bedeutung und im eigentlichen Sinne nicht abschwächen (S. 298 f.).

Den Anhang bildet das Verhältniss zwischen dem Lehrbegriff der Apokalypse und dem Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes (S. 319—430), wo die ganz unmögliche Ausgleichung versucht wird. Das Schlusswort (S. 431—444) gesteht die Ungeschichtlichkeit des vierten Evangelium wesentlich ein, will es aber doch dem Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse wahren. Für jetzt beschränke ich mich auf Berichterstattung. Gelegentlich werde ich auf Einzelnes näher eingehen. A. H.

Daniel Schenkel, das Charakterbild Jesu nach den biblischen Urkunden wissenschaftlich untersucht und dargestellt. Vierte vermehrte und völlig umgearbeitete Auflage. Wiesbaden 1873. 8. XXXV. u. 433 S.

Ein Buch, welches bei seinem ersten Erscheinen einen wahren Kreuzzug der protestantischen Voll- oder Halborthodoxie von Berlin aus veranlasste, aber auch von D. F. Strauss in den Boden getreten ward, ist nun in vierter, allerdings völlig umgearbeiteter, Auflage erschienen. Der Hr. Verf. sagt in dem Vorworte: „Während der Zeit, die seit der (ungewöhnlich starken) dritten Auflage dieser Schrift verflossen ist, hat ein so schwer zu bewältigendes literarisches Material über das „Leben Jesu“ und die Evangelienfrage sich angehäuft, dass nur die Durcharbeitung desselben mehrere Jahre erfordert. Ich habe mir diese Arbeit zur angelegentlichen Pflicht gemacht und glaube nicht, dass mir eine wesentlich die Sache fördernde Schrift oder Abhandlung entgangen ist, obwohl die Rücksicht auf den Raum mir in den Citaten Sparsamkeit auferlegte“. Es ist nicht zu leugnen, dass der Verf. in dieser Hinsicht viel gethan hat. Weiter sagt Schenkel: „In meinem „Charakterbilde Jesu“ habe ich, meines Wissens, zum erstenmale den Versuch gemacht, ein wahrhaft menschliches, geschichtlich begreifliches Bild von der Persönlichkeit Jesu, auf Grund der ältesten Quellenberichte, zu entwerfen, bei voller Anerkennung der einzigartigen heilsmittlerischen Bedeutung und Würde derselben. Dass er nicht erfolglos war, das beweist die unge-

wöhnliche Theilnahme, welche er nicht nur in Deutschland, sondern auch in ausserdeutschen Ländern gefunden hat. — Ich verzichte jetzt wie vor neun Jahren auf den Anspruch einer Darstellung des „Lebens Jesus", wozu es nach meiner Ansicht an ausreichenden Quellen mangelt, und begnüge mich mit einer Schilderung des Charakters Jesu und seines Werkes. Ich fasse diesen Charakter von der menschlichen Seite auf, ohne seinen göttlichen Ursprung zu verkennen und die geheimnissvollen Tiefen zu übersehen, woraus die unermessliche einzige Wirkung dieser Persönlichkeit und ihres Werkes hervorgegangen ist". Auch die Zeichnung eines wirklichen Charakterbildes Jesu ist abhängig von einer richtigen Erkenntniss der Quellenschriften. In dieser Hinsicht bekennt Schenkel: „Meine frühere Ueberzeugung von der Beschaffenheit der evangelischen Quellenberichte hat sich, nach sorgfältiger Benutzung der seither erschienenen Untersuchungen — in der Hauptsache nur bestätigt, die wesentliche Ursprünglichkeit und das verhältnissmässig hohe Alter des zweiten Evangeliums erscheint mir durch wiederholte Prüfung als gesichert, ebenso der Nachweis einer alten glaubwürdigen Lucasquelle über den letzten judäischen Aufenthalt Jesu, wogegen ich die frühere Annahme der Benutzung einer eigenthümlichen ephesinischen Urkunde durch das vierte Evangelium — nicht mehr aufrecht zu erhalten vermag. Ich neige mich jetzt zu der Ansicht, dass der vierte Evangelist die Wahrheit der evangelischen Thatsachen, die er aus der schriftlichen und auch noch aus der mündlichen evangelischen Ueberlieferung schöpfte, ausschliesslich in ihrer allegorischen Umdeutung erkannte, und sich daher bewusst war, durch seine anscheinend willkürliche Behandlung sich lediglich über den tödtenden Buchstaben zu erheben und das Werk Christi, gleichsam eine höhere Geschichte, im Lichte ewiger Ideen, als ein Product des Geistes zu schauen". Der Begründung dieser Ansicht sind ausser dem 2ten Capitel über „die evangelischen Quellen" (S. 13—33) namentlich die beträchtlich vermehrten Erläuterungen des Anhangs (S. 343 f.) gewidmet.

Schreiber dieses erhält wohl (S. 352) die Anerkennung, sich von der Annahme der „sonst so verdienstvollen Tübinger Kritik", dass unser Marcus eine Zusammenarbeitung des Matthäus- und Lucas-Evg. sei, „nach der hoffentlich nun bald gänzlich verschollenen Griesbach'schen Hypothese", losgemacht zu haben, soll aber doch mit seiner Behauptung, dass unser Matthäus, welchen übrigens auch Schenkel (S. 359) alsbald nach der Zerstörung Jerusalems enstanden sein lässt, schon dem

Marcus vorangegangen, kein Glück gehabt haben (S. 355 f.). „Hilgenfeld hat es in einer frühern Schrift versucht, im ersten Evg. die ursprünglichen und die hinzugekommenen Bestandttheile zu sondern (die Evangelien u. s. w. S. 106), aber die Sonderung hat sich als willkürlich erwiesen.“ Das Willkürliche meiner Sonderung beweist Schenkel nur mit folgenden Worten: „Wie soll die Bergrede (Einleitung und Schluss ausgenommen) einen judenchristlichen Gegensatz z. B. gegen die angeblich heidenchristliche Geburts- und Kindheitsgeschichte (2, 18 bis 2, 23) bilden, da in jener Jesus geradezu gegen die Gerechtigkeit der „Alten“, d. h. der mosaischen Gesetzgebung polemisirt (Mt. 5, 20) und eine Vollkommenheit fordert, die unendlich hoch über allen Gesetzesforderungen hinausliegt (Mt. 5, 48)“. Das ist die ganze Widerlegung, welche mir aus einer heidenfreundlichen Geburts- und Kindheitsgeschichte ohne Weiteres eine heidenchristliche macht und das Verhältniss der Vollendung, in welches der Jesus der Bergrede zu der mosaischen Gesetzgebung tritt, ohne Weiteres als Polemik fasst! Noch genauer habe ich das Matthäus-Evg. aufs Neue untersucht in Z. f. w. Th. 1867, III. IV, 1868, I., wo ich das aramäische Urevangelium, seine griechische Uebersetzung und seine kanonische Bearbeitung unterschieden habe. Das Problematische der ganzen Schichten-Hypothese will nun Schenkel gleich an dem ersten Beispiele darthun. „Nach Hilgenfeld wollte er [der heidenfreundliche letzte Redactor] den judaistischen Stammbaum Jesu durch Erwähnung der anrüchigen Stammmütter (Thamar, Rahab, Ruth, Bathseba) in Schatten stellen. Aber erwähnt nicht auch der [antijudaistische] Hebräerbrief der Rahab (11, 31) unter den Glaubenszeugen, und war David, der neben dem Ehebruch auch noch einen Mord auf seinem Gewissen hat, und gleichwohl als höchstes messianisches Vorbild galt, weniger anrüchig als Bathseba“? Gewiss. Er galt immer noch als der gefeierte König nach dem Herzen Gottes.

Wollte ich, der ich die Marcus-Hypothese stets mit eingehender Berücksichtigung ihrer Begründungen zurückgewiesen habe, dieselbe an einem einzigen Beispiele umstossen, so brauchte ich gegen die vorgebliche Unbekanntschaft des Marcus mit der vaterlosen Erzeugung Jesu nur auf die längst bemerkte Thatsache hinzuweisen, das Mc. 6, 3 die Nazaretaner über Jesum sagen lässt: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας κτλ.* Der auffallende Umstand, dass ganz gegen die allgemeine Sitte des Morgenlandes, den Sohn nach dem Vater, auch wenn er schon gestorben war, zu bezeichnen, bei dem Sohnesver-

hältniss nur die Mutter genannt wird, ist wahrlich nicht erledigt durch Schenkel's Bemerkung (S. 350): „der υἱὸς τῆς Μαρίας Mc. 6, 3 beweist die richtige Kenntniss des Evangelisten von dem damals bereits erfolgten Tode des Joseph". Uebrigens ist ja unser Marcus-Evg. auch nach Schenkel selbst nicht überall das ursprüngliche. Bei aller Eingenommenheit für Marcus muss er (S. 100) es auffallend finden, dass das zweite Evg. von der wichtigen Bergrede schweigt. „Sie scheint in demselben ausgefallen zu sein", und zwar nach Mc. 3, 19, wo schon Ewald eine grosse Lücke klaffen sah. Vor Mc. 3, 20, „wo die grosse Lücke sich findet", wird auch der Hauptmann von Kapernaum Mt. 8, 5—13 untergebracht (S. 106 f.). Die zweite Speisung Mc. 8, 1—9 soll dagegen von dem Bearbeiter hinzugefügt worden sein (S. 140). Auch Mc. 8, 19. 20 ist ohne Zweifel von dem spätern Redactor interpolirt (S. 144). Ebenso Mc. 9, 9. 10, wo Unsereiner ein Zeichen der Abhängigkeit von Matthäus findet, ist „von εἰ μὴ an von dem Ueberarbeiter der Grundschrift eingefügt" (S. 158). Vollends soll die Erzählung von der Ehebrecherin Joh. 7, 53—8, 11 zwischen Mc. 10, 1. 2 zu Hause sein (S. 418). Als Urevangelisten erhalten wir also nicht den wirklichen, sondern einen imaginären Marcus.

Das Lucas-Evg. will Schenkel (S. 367) schon um 80 u. Z. ansetzen und namentlich in dem eigenthümlichen Abschnitt 9, 51—18, 30, wo er mit Recht eine eigenthümliche Quelle benutzt findet, für die Zeit eines letzten Aufenthalts Jesu in Judäa und der Hauptstadt, welcher von längerer Dauer gewesen sei, geschichtlich ausbeuten (S. 364 f.).

Bei dem Johannes-Evangelium hätte ich es lieber gesehen, wenn Schenkel mit der Abfassungszeit (110—120) noch ein paar Jahrzehnte (bis um 140) herabgegangen wäre, als dass er sich dem neuesten Sturmlaufe gegen Johannes als Verfasser der Apokalypse und Apostel Kleinasiens angeschlossen hätte. Wir lesen S. 26 f.: „das entscheidendste Argument gegen eine so späte Wirksamkeit des Ap. Johannes bildet unter allen Umständen die Erwähnung der Apostel in der Apokalypse als solcher, welche sämmtlich nicht mehr am Leben waren. Nach dieser Schrift (2, 2) traten in Ephesus falsche Apostel auf, was vorauszusetzen scheint, dass die ächten gestorben waren. [Aber der Begriff eines falschen Apostels spielte schon bei Lebzeiten des Paulus seine Rolle.] Die Apostel sind durch das an Rom vollzogene Gottesgericht gerächt, ihr um Christi willen vergossenes Blut ist gesühnt" (18, 20). [Dann

müssten auch alle Heiligen oder Christen und Propheten schon ausgestorben sein]. Und wie ist denn das vierte Evg. nur dazu gekommen von Anfang an den Namen des Apostels Johannes zu führen, wenn dieser weder die Apokalypse geschrieben hatte noch der Apostel Kleinasiens gewesen war? Schenkel (S. 30 f.) leugnet zwar jede Beziehung des vierten Evg. zu seiner Person, kann es aber doch nicht in Abrede stellen, dass der Lieblingsjünger Jesu in demselben niemand anders als Johannes ist. „Diese Vorstellung kann nur der Voraussetzung, dass ihn Christus vor allen andern seiner Offenbarungen würdigte, d. h. dass er der Verfasser der Apokalypse sei, entsprungen sein. — Das vierte Evg. ist die in den universellen Geist des Heidenchristenthums übersetzte und erklärte Apokalypse“ (S. 32). Da nun aber der Apokalyptiker Johannes thatsächlich als der Apostel Asiens auftritt, so wird eben nicht, wie Schenkel (S. 26) sagt, Irenäus gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts zuerst die Vorstellung verbreitet haben, dass der Apostel Johannes in hohem Alter unter Trajan in Ephesus gewirkt habe. Dafür zeugt ohnehin schon Polykarp von Smyrna.

Bei dieser Vorstellung von den Quellenschriften kann das „Charakterbild“ Jesu, welches Schenkel in der 4. Auflage sonst mehrfach verbessert hat, schwerlich Allen in jeder Hinsicht gelungen erscheinen. Diejenigen, welche den Charakter Jesu von der menschlichen Seite streng durchgeführt sehen wollen, werden etwa in der unbedingten Anerkennung der Heiden (S. 111 f. 139 f.) die geschichtlich-volksthümliche Bestimmtheit vermissen. Uebrigens wird man auch die Vertreter der Marcus-Hypothese gern ein Charakterbild Jesu entwerfen lassen. Und nicht mit kirchlichen Bannstrahlen, sondern mit wissenschaftlichen Gründen hätte man dem Schenkel'schen Buche begegnen sollen. Unsereiner erkennt in der neuen Bearbeitung manche werthvolle Bemerkung und nimmt mit besonderm Danke Kenntniss von manchen Schriften, welche uns sonst entgangen sein würden. A. H.

Johann Delitzsch, zur Quellenkritik der ältesten Berichte über Simon Petrus und Simon Magus. Eine historische Studie. Theol. Stud. u. Krit. 1874. II, S. 213—260.

Mit besondrer Rücksicht auf Lipsius, Die Quellen der römischen Petrussage, 1872, und meine Abhandlung: Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien (Z. f. w. Th. 1872. III, S. 349 f.) unternimmt es der jüngere Delitzsch, ebensowohl

den Märtyrertod des Petrus in Rom als auch die Geschichtlichkeit des Magiers Simon zu vertheidigen. In ersterer Hinsicht finde ich hier die wesentliche Zustimmung zu meiner Ansicht. Aber in der andern Hinsicht wird mir der Magier Simon, welchen ich in einer eigenen Abhandlung (Z. f. w. Th. 1868. IV, S. 357 f.) als ein Zerrbild des Apostels Paulus dargestellt habe, hier als eine geschichtliche Gestalt entgegengehalten, ohne dass Hr. Dr. J. Delitzsch es nur für nöthig gehalten hätte, von meiner, doch mehrfach beachteten, ausführlichen Untersuchung irgendwie Kenntniss zu nehmen. Ein Zerrbild des Paulus von Hause aus soll der Magier Simon eben desshalb nicht sein können, weil die älteste Ueberlieferung über ihn von den pseudoclementinischen Schriften ganz unabhängig sei.

Es ist richtig, dass in der Apostelgeschichte C. 8 von einem Einfluss der pseudoclementinischen Schriften noch nicht die Rede sein kann. Aber ist dadurch die historische Existenz des Simon Magus, wie Delitzsch (S. 243 f.) behauptet, schon festgestellt? Als ein falscher Apostel, wie Paulus von den Judenchristen betrachtet ward, erscheint Simon auch hier und merkwürdig eingekeilt zwischen den Christenverfolger und den zum Christenthum bekehrten Saulus. Ein solches Zerrbild des Pulus, meint freilich Delitzsch, würde der paulinische Verfasser der Apostelgeschichte gar nicht aufgenommen haben. Warum nicht? Um das bei den Judenchristen gangbare Zerrbild von dem wirklichen Paulus zu unterscheiden. Kann man es leugnen, dass die Apostelgeschichte auch sonst (13, 6 f. 19, 13 f.) den Paulus von jüdischen Magiern und Teufelskünstlern absichtlich unterscheidet? Wohl von Ritschl behauptet, aber erwiesen unrichtig ist es, dass Simon und Paulus zwar in den Homilien combinirt, dagegen in den Recognitionen I, 70—72 unterschieden werden. Da wird eben die Verschiedenheit der Bestandtheile in den Recognitionen ganz übersehen, auch Rec. II, 18. III, 49 ausser Acht gelassen. Endlich sind das von den Kirchenvätern (nichts weniger als gleichmässig) überlieferte System Simon's und die nach ihm sich nennende Secte, welche Origenes (c. Cels. I, 57. VI, 11) nirgends aufzufinden vermochte, schwache Stützen für die historische Existenz Simon's als Sectenstifters. Mit demselben Rechte könnte man auch einen Euphrates als Ur-Ophiten herausbringen. Der sonst strebsame und begabte Verfasser hat sich auf keinen Fall mit der gegnerischen Ansicht auch nur eingehend beschäftigt.

Der Märtyrer Justin lässt Apol. I, 26. 56 den Magier Simon mit seiner Helena unter K. Claudius in Rom auftreten.

Diese Simonsgestalt habe ich bereits als die abendländische bezeichnet, welche erst in die letzte (clementinische) Bearbeitung der Recognitionen, dann in die Homilien eingetragen worden ist. Von einem Zusammenstoss des Magiers Simon mit Petrus ist bei Justin allerdings noch nicht die Rede, vielmehr erst Philosophum. VI, 20. Aber Delitzsch geht gewiss fehl, wenn er (S. 241 f.) den Märtyrer Justin gar in ein ganz gutes Verhältniss zu Paulus setzen will. Das gründliche Buch von H. D. Tjemk-Willink, Justinus Martyr in zijne Verhouding tot Paulus, Zwolle 1867, wird nicht einmal berücksichtigt.

Was endlich die pseudoclementinischen Schriften selbst betrifft, so will J. Delitzsch (S. 249) über die in dem Briefe des Petrus an Jakobus und in der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* erwähnten *Κηρύγματα Πέτρου* gar noch die längst widerlegte Fictionshypothese vortragen. Wesshalb sollen die *Κηρύγματα* denn nur fingirt sein? „Um den unter dem Titel *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομὴ* auftretenden Homilien Bedeutung und Restätigung zu verschaffen." Aber nur in den Recognitionen können wir jene *κηρύγματα* noch weiter verfolgen. Wer so urtheilen kann, zeigt, wie ich nach so manchen Beweisführuugen zuversichtlich behaupte, nur, dass er auf diesem Gebiete der Forschung zurückgeblieben ist, also namentlich die morgenländische Simonssage gar nicht zu würdigen vermag. Erschöpfend ist diese ganze Erörterung des Magiers Simon ohnehin durchaus nicht. A. H.

Franz Overbeck, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift. Leipzig 1873. 8. VII. und 103 S.

Der Hr. Verf., durch gelehrte Arbeiten rühmlichst bekannt, tritt hier mit einer Schrift auf, welche sich an den „alten und neuen Glauben" von D. F. Strauss (1872) und an P. de Lagarde's Schrift „über das Verhältniss des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion" (1873), diese beiden in der Z. f. w. Th. 1873. III, S. 305 f. besprochenen Schriften, anschliesst und bereits Aufsehen gemacht hat. Mit Hinsicht auf den Zwang seines theologischen Lehramts glaubt Overbeck sich nicht weiter zu entschuldigen zu haben, dass er diese Schrift geschrieben hat, und auch nicht, wie er sie geschrieben hat, „insofern wenigstens als Offenheit für den Verfasser das erste Gebot sein musste, wenn die Anerkennung jenes Zwanges für eine ernste gelten sollte." „Mit der Art, in welcher ich mich gegen die praktischen Bestrebungen von

Männern erklärt habe, die mich zu ihren wissenschaftlichen Mitarbeitern zählen, unter denen ich persönliche Beziehungen näherer und fernerer Art unterhalte, und welchen ich für die wohlwollendste Aufnahme meiner wissenschaftlichen Arbeiten zu danken habe, meine ich nur einen Beweis gegeben zu haben, dass ich von persönlichen Rücksichten frei geschrieben habe. Auch ist es keineswegs meine Absicht, mit dieser Schrift eine Gemeinschaft, die wirklich besteht, zu zerreissen." Die vorliegende Schrift soll sich, ungeachtet ihrer bisweilen stürmischen Worte, nicht bloss eine Streitschrift, sondern auch eine Friedensschrift nennen dürfen.

Der erste Abschnitt (S. 1—7) handelt von dem Verhältniss der Theologie zum Christenthum überhaupt und überrascht von vornherein durch die Verneinung der Frage: ob die Theologie jemals auf das Prädicat einer christlichen Anspruch gehabt hat. Nimmt man das Christenthum als das, was es ursprünglich ist und zunächst ausschliesslich war, als Religion, so könne nichts falscher sein, als der angeführte Satz, da so genommen vielmehr das Christenthum, wie jede Religion, die unzweideutigste Abneigung gegen die Wissenschaft habe. „Wie jede Religion; denn der Antagonismus des Glaubens und des Wissens ist ein beständiger und durchaus unversöhnlicher." „Daher ist denn auch das Thun jeder Theologie, sofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung bringt, an sich selbst und seiner Zusammensetzung nach ein irreligiöses, und kann keine Theologie jemals entstehen, wo nicht neben das religiöse sich diesem fremde Interessen stellen." Nimmt man das Christenthum aber in der Form, in welcher es zu den modernen Völkern gelangt ist, so ist es keineswegs eine reine Religion, sondern zugleich eine Cultur, nämlich die Einbalsamirung, in welcher das Alterthum auf unsre Zeiten gekommen ist. „Versteht man dieses unter Christenthum, so hat die Behauptung, es habe einen Zug zur Wissenschaft, keinen Sinn; denn so verstanden, hat es die Wissenschaft schon in sich selbst." Mit diesem schroffen Gegensatze von Glauben und Wissen, Religion und Theologie beginnt Overbeck. Was er unter Religion versteht, sagt er nirgends. Aber als die Seele des Christenthums bezeichnet er die Weltverneinung (S. 70, vgl. S. 53 f. 55 f.), wesshalb mit ihm das Mönchthum innerlichst verwachsen sein soll (S. 49). Das Christenthum hat nun aber doch die Welt erobert und umgestaltet, schon frühe eine eigene Theologie geschaffen. Freilich, sagt Overbeck; aber das Christenthum ist eine junge Religion und trat von vorn herein

in eine Welt, die auf der Höhe der Cultur stand. Da mussten die religiösen Grundtriebe des Christenthums verhältnissmässig bald dazu kommen, mit einer Welt sich zu versöhnen, die sie nicht vernichten konnten. Nicht ohne einen Gewaltact ist die Wissenschaft durch die ältesten Alexandriner zur Thür der Kirche hereingebrochen, aber in der Folgezeit von der anfangs errungenen Stellung nur immer weiter zurückgedrängt worden. „Für die ruhige Betrachtung liegt die Thatsache offen genug vor, dass sich das Christenthum mit einer Theologie ausgestattet hat, erst als es sich in einer Welt, die es eigentlich verneint, selbst möglich machen wollte.“ Da hat doch das Christenthum die Welt und ihre Weisheit nicht bloss verneint, sondern auch anerkannt. Es trifft also nicht zu, wenn Overbeck fortfährt: „So betrachtet, ist aber die Theologie nichts andres als ein Stück der Verweltlichung des Christenthums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist.“ Wollte das Christenthum wirklich sich in der Welt möglich machen, so hat es auch nicht als blossen Luxus sich eine Theologie angeschafft, sondern ist durch ein inneres Bedürfniss zur Theologie gekommen. Overbeck sagt freilich, die Wissenschaft habe sich jetzt von der Theologie völlig emancipirt. „Da nun die Theologie, sofern sie Wissenschaft ist, eigene Erkenntnissprincipien nicht hat, sondern, wenn sie nicht im Stande ist, solche den andern Wissenschaften zu dictiren, sie nur von ihnen empfangen kann, so ist ihr nicht einmal der Wahn mehr möglich, sie sei eine christliche Wissenschaft.“ Aber er muss schliesslich selbst sagen: „Von christlicher Theologie sollte daher in keinem andern Sinne die Rede sein, als insofern es die praktische Wissenschaft ist, welche die Aufgabe jeder Theologie, Weltbildung und Religion gegen einander abzugrenzen und zu einander in Beziehung zu setzen, mit besondrer Rücksicht auf das Christenthum bearbeitet, nicht aber kann ihr wissenschaftlicher Charakter selbst unmittelbar den Namen des Christlichen beanspruchen.“ Lassen sich Religion und Weltbildung überhaupt zu einander in solche Beziehung setzen, so kann ja zwischen Glauben und Wissen, Religion und Theologie nicht ein durchaus unversöhnlicher Antagonismus bestehen.

Nach diesen Grundsätzen hält Overbeck über alle theologischen Parteien Musterung, in dem zweiten Abschnitt (S. 17—40) über die apologetische Theologie, in dem dritten (S. 40—69) über die liberale, in dem vierten (S. 69—78) über die kritische, wie sie durch das Straussische Bekennt-

niss vertreten ist. In der eigentlichen Lebensbetrachtung sollen die beiden ersten Richtungen, welche wenigstens von Budhistischem Nihilismus und Schopenhauer'schem Pessimismus nichts wissen wollen, übereinstimmen und in der Behandlung der religiösen Formen des Christenthums nur nach verschiedenen Richtungen demselben Wahne huldigen: „die Apologeten, dass man das traditionelle Christenthum mit wissenschaftlichen, insbesondre historischen Mitteln vertheidigen, ihre Gegner, dass man es nach seiner kritischen Auflösung mit eben diesen Mitteln wieder aufbauen könne". So kommen auf der einen Seite Beyschlag, Luthardt, Delitzsch u. A., auf der andern namentlich Keim und die Männer der Protestantenbibel zur Sprache. Unsereiner leugnet nicht, dass Overbeck manches treffende Wort gesagt hat, kann sich aber zu solchem theologischen Pessimimus nicht verstehen. Das Culturideal, welches Strauss auf die Frage: Wie ordnen wir unser Leben? vor uns entfaltet hat, soll uns ungefähr auf den Standpunct des Spiessbürgers der römischen Kaiserzeit versetzen, der am „Mysterium" des Staatsoberhaupts seine Religion hat, den im ruhigen Genuss seiner Güter gegen äussere Feinde das Heer, gegen innere die Strenge des Gesetzes schützt, der in der Beschäftigung mit einer todten Kunst sich die düsteren Stunden vertreibt, welche die Staatsordnung von ihm abzuhalten nicht im Stande ist. „Mit einer Cultur, wie der uns von Strauss vorgemalten, ist das Christenthum schon einmal fertig geworden." (S. 75).

Was soll denn aber nun werden, wenn die Theologie nicht bloss irreligiös und unchristlich ist, sondern auch in allen ihren Gestalten eigentlich Schiffbruch gelitten hat? Theoretisch mit dem Christenthum und mit sich selbst entzweit, soll die Theologie sich praktisch mit demselben versöhnen. Sympathisch ist dieser „kritischen Theologie" an dem Christenthum eben die Weltverneinung, wenn sie auch etwas excessiv gefunden wird, sogar die asketische Lebensansicht (S. 71). Daher der 5te Abschnitt (S. 78—99) über die Möglichkeit einer kritischen Theologie in unsern protestantischen Kirchen. Gegen Lagarde werden die theologischen Facultäten mit der praktischen Aufgabe, Geistliche ihrer Kirchen zu bilden, behauptet. Verpflichtet sollen die theologischen Lehrer aber nur auf die praktische Aufgabe werden, Geistliche ihrer Kirche zu bilden (S. 82). Auch bei den praktischen Geistlichen sollen die Ordinationsgelübde abgeändert werden. Ausserdem verlangt Overbeck Anerkennung für einen persönlichen esoterischen Standpunct

des wissenschaftlich gebildeten Geistlichen neben dem von ihm der Gemeinde gegenüber einzunehmenden exoterischen. „Um unsern Ordinationsgelübden gegenüber das Individuum zu retten und doch die Gemeinschaft nicht zu schädigen, giebt es einen einzigen Ausweg: in diesen Gelübden die individuelle Ueberzeugung frei zu geben, aber ihre amtliche Aeusserung zu binden.“ Ob dieser Vorschlag durchführbar sei, ist sehr die Frage. Gewiss ist es anzuerkennen, dass auch Overbeck auf die christliche Gemeinschaft noch etwas gibt. „Heutzutage, wo die Völker so offen auseinanderfahren, die Stände der Gesellschaft nur zu feindselig gegen einander sich abzuschliessen drohen, und auch die Individuen an einer bedenklichen Gleichgültigkeit gegen alle nicht bloss auf niedere Interessen gegründete Gemeinschaft leiden, ist es doch immerhin von unschätzbarem Werthe, wenn über dieser ganzen unheilvollen Auflösung mindestens der Christenname als eine Art kategorischen Imperativs, der sie verurtheilt, schwebt“ (S. 77). Nachdem also von dem alten Christenglauben nur noch eine ermässigte Weltverneinung übrig geblieben ist, soll wenigstens eine allgemeine Liebe, welche freilich so inhaltslos nicht bestehen kann, die Christenheit zusammenhalten.

Hoffen wir, dass der begabte und verdiente Verf. sich zu einer innerlich befriedigendern Ansicht durchkämpfen möge! Praktisch fruchtbar kann nur eine Theologie werden, welche weder von dem unversöhnlichen Antagonismus des Glaubens und des Wissens ausgeht noch in einen unheilbaren Widerspruch von Theorie und Praxis ausläuft. A. H.

Eduard Zeller, Staat und Kirche. Vorlesungen an der Universität zu Berlin gehalten. Leipzig 1873. 8. IV u. 250 S.

Der berühmte Verfasser behandelt hier eine der wichtigsten Zeitfragen mit gewohnter Klarheit und Umsicht. Das Ganze ist eine rechtsphilosophische Untersuchung.

Ueber das Verhältniss der Kirche zum Staate gibt es drei Hauptsysteme, welche aber natürlich der verschiedensten nähern Modificationen fähig sind. „Man kann für dieselben entweder von der Voraussetzung ausgehen, dass Staat und Kirche wesentlich zusammenfallen; oder von der entgegengesetzten, dass sie durchaus getrennt seien und innerlich nichts mit einander gemein haben; oder man kann endlich neben theilweisem Auseinanderfallen ihrer Aufgaben und Gebiete zugleich auch ein theilweises Zusammenfallen derselben annehmen“.

Bei der ersten Ansicht kann man entweder die bürgerliche Gewalt als einen Ausfluss der kirchlichen, oder die kirchliche als einen Ausfluss der bürgerlichen betrachten; und je nachdem diese Frage beantwortet wird, erhalten wir die entgegengesetzten Standpuncte der Theokratie und des Cäsareopapismus, des Kirchenstaats und der Staatskirche. Weder das Eine noch das Andre kann man für die Gegenwart wünschen, auch das Letztere nicht mehr streng durchführen. Man kann es auch dem Hrn. Verf. nicht vorwerfen, dass er die Omnipotenz des Staats, über welche die Katholiken zur Zeit sich beklagen, behauptete. Für unmöglich erklärt er (S. 46 f.) eine Staatsreligion und eine Staatskirche, welche die religiöse Selbstbestimmung der Einzelnen nicht beeinträchtigt und andern Religionsgesellschaften ausser der Staatskirche den Raum, dessen sie bedürfen, frei lässt.

Aber auch einer vollständigen Trennung der Kirche vom Staate kann Zeller (S. 57 f.) nicht das Wort reden. Religion und Kirche sind nicht reine Privatangelegenheiten, am wenigsten die katholische Kirche in ihrer fest geschlossenen Verfassung. Es ist Thatsache, dass nicht bloss die Religion, sondern auch die Kirche in allen christlichen Völkern zur Zeit noch eine öffentliche Macht ist und es voraussichtlich noch lange bleiben wird. Insbesondere die katholische Kirche kann der Staat nun einmal nicht als blosse Privatanstalt, sondern nur als eine öffentliche Corporation betrachten und hat ebendesshalb auch ihr gegenüber seine Rechte in ihrem vollen Umfange zu sichern. Die gesellschaftliche Vereinigung lässt sich überhaupt auf drei Grundformen zurückführen: die reinen Privatgesellschaften, die vom Staate anerkannten Privatgesellschaften, zumal die privilegirten, und die öffentlichen Corporationen. Die letztgenannten verfolgen solche Zwecke, die einem öffentlichen Interesse dienen, sie erhalten desshalb vom Staate gewisse Vorrechte und übernehmen ihm gegenüber gewisse Verpflichtungen, deren Erfüllung er sich durch die Aufsicht sichert, welche er über sie ausübt (S. 74). Schon den privilegirten Religionsgesellschaften gegenüber tritt der Staat ja aus der rein negativen Haltung heraus und giebt sich zu ihnen ein positives Verhältniss.

Die Religionsgesellschaften sind nun mindestens privilegirte Privatgesellschaften. Für seine Anerkennung aber wird der Staat eine Bürgschaft verlangen, dass ihm selbst aus der Religionsgesellschaft keine Nachtheile erwachsen. Noch mehr hat der Staat hineinzureden in die Kirchen als öffentliche Corporationen. Allen Religionsgesellschaften, welche nicht durch

Widersetzlichkeit gegen die Staatsordnung oder durch sittengefährliche Lehren das Recht auf Duldung verwirkt haben, hat der Staat freie Religionsübung und rechtliche Anerkennung zu gewähren, aber nur diejenigen positiv zu unterstützen und als öffentliche Corporationen zu behandeln, welche die Bürgschaft einer längern Dauer in sich tragen und einen namhaften Theil des Volks umfassen. Die Kirchen können nur die Stellung relativ selbständiger Gesellschaften im Staate haben, welche von ihm mit gewissen Rechten ausgestattet werden, dafür aber auch gewisse Pflichten gegen ihn erfüllen und sich in gewissen Beziehungen seiner Aufsicht zu unterwerfen haben.

Die kirchliche Lehre fällt ihrem theologischen Inhalte nach nicht unter die Aufsicht des Staats, wohl aber die Massregeln, welche eine Kirche oder Kirchenbehörde ergreift, um die Anerkennung ihrer Lehre durchzusetzen und Abweichungen von derselben zu verhindern. Auch das kann dem Staate nicht gleichgültig sein, wenn kirchliche Lehrbestimmungen, die wie die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes, in das staatliche und rechtliche Gebiet eingreifen, gar die ganze Verfassung der Kirche ändern (S. 95 f.). Aehnlich kann der Staat unter Umständen auch in den Cultus und die Verfassung, ja die Leitung der Kirchen und die Kirchenzucht eingreifen. Der Staat ist z. B. ganz in seinem Rechte, wenn er die Theilnahme an Verbindungen verbietet, die ihre Mitglieder zu unbedingtem Gehorsam verpflichten (S. 106). Die Privilegien der Geistlichen sollen beschränkt werden, selbst die Befreiung vom Kriegsdienst (S. 132 f.). Wissenschaftliche Bildung der Geistlichen hat der Staat zu verlangen. Geistliche Ordensgelübde darf er nicht als bindend ansehen u. s. w. Alles zur Rechtfertigung der neuen kirchlichen Gesetze, bei welchen aber doch die Gefahr eines gewissen Cäsareopapismus stattfinden möchte.

So kommen wir zwar nicht zu einer Allgewalt, wohl aber zu einer Obergewalt des Staats in kirchlichen Dingen, über deren Grenzen man in einzelnen Fällen von Zeller abweichen kann, ohne den Werth seiner gründlichen Erörterungen irgend zu verkennen. A. H.

Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Harlem für das Jahr 1874.

Am 14ten dieses Monates hielten die Directoren des Teylerschen Stiftung sammt den Mitgliedern der theologischen Section ihre Jahres-Versammluug, worin sie ihr Urtheil abgaben über die sechs eingesandten Antworten auf die Preisfragen.

Vier Antworten waren eingekommen auf die Frage, wobei es sich handelte um die Lehre der Neutestamentlichen Bücher über die ursprüngliche Verfassung der christlichen Gemeinden und die Veränderungen und Modificationen, welche darin vorgegangen sind während der Zeit, in welche das Entstehen jener Schriften fällt.

In der ersten Holländischen umfangreichen Antwort unter dem Denkspruch: „onderzoek kweekt kennis" umging der Verfasser nach dem einstimmigen Urtheil grösstentheils den Gegenstand und bewies, dass er die Sache nicht begriffen habe. Ueberdies zeigte sich, dass ihm die erforderliche wissenschaftliche Befähigung für die Behandlung des Stoffes abgehe.

Eine andere ebenfalls Holländische Abhandlung mit dem Metto: „tot aanleeren behoort ook afleeren", ist nichts weiter wie ein Versuch um des Autors eigenartige Ideen über die ursprüngliche Einrichtung der christlichen Gemeinden aus der Geschichte zu rechtfertigen, weshalb diese Arbeit auf keinen wissenschaftlichen Werth Anspruch machen kann.

Beide diese Schriften wurden daher des Preises unwürdig erklärt.

Günstiger lautete das Urtheil über eine deutsche Schrift unter dem Spruch: *οὗ τὸ πνεῦμα* u. s. w., und eine Niederländische mit dem Motto: „veritati cedendo vincere opinionem". In der ersten vermisste man die Rechtfertigung der kritischen Voraussetzungen des Verfassers sowohl wie die absichtliche Behandlung mancher wichtigen Punkte; die zweite verrieth hie und da Mangel an selbständigem Studium und enthielt manche Behauptung ohne hinreichende Beweise. Dennoch wurden diese Arbeiten gewürdigt als belangreiche Beiträge zur Kenntniss des Gegenstandes, und vereinigte man sich zu dem Beschluss, den Verfassern die silberne Medaille und 200 Gulden anzubieten und ihre Leistungen den Werken der Stiftung einzuverleiben im Falle sie sich zur Eröffnung der Namenszettel verstehen.

Die beiden andern Schriften waren Antworten auf die Frage nach der Statistik der sittlichen Thatsachen. Die eine Franzö-

sische unter der Devise: „*c'est la loi etc.*" war ein Aufsatz ohne einigen wissenschaftlichen Werth; kaum wurde der Gegenstand der Frage berührt.

Die andere Deutsch verfasste mit dem Motto: „*non in numeris sed etc,*" enthielt eine Anzahl richtiger und zutreffender Bemerkungen und bekundete einen fähigen Verfasser. Dennoch konnte auch dieser Arbeit der Preis nicht zuerkannt werden, weil der Autor seine Ideen mehr angedeutet als entwickelt und mit Beispielen belegt hat, weshalb seine Arbeit nicht als eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes betrachtet werden kann.

Die Frage wird also aufs neue zur Bearbeitung angeboten:

„Welchen Werth hat die Statistik der sittlichen Thatsachen für die sittlichen Wissenschaften und welchen Einfluss muss sie auf das Studium jener Wissenschaften haben?"

Als neue Preisfrage wurde die folgende festgesetzt:

„Was lehren uns die alttestamentlichen Eigennamen über die Geschichte der Religion unter dem Israelitischen Volke?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von Fl. 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1875 anberaumt. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniss der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XIV.

Polykarp von Smyrna

von

A. Hilgenfeld.

Die alte Ueberlieferung stellt den Bischof Polykarp von Smyrna als einen unmittelbaren Jünger des Apostels Johannes, ja als das auf ihn folgende Oberhaupt der christlichen Kirche Asiens dar. Die allerneueste Kritik will nun freilich den Johannes als Apostel Kleinasiens wie als Verfasser der Apokalypse beseitigen. Aber hat sie das Zeugniss Polykarp's wirklich zu entkräften vermocht? Der christliche Bischof der alten Stadt Homer's kann durch die neueste Streitfrage nur an Bedeutung gewinnen [1]).

Schon in dem Briefe der Gemeinde von Smyrna über den Märtyrertod Polykarp's, welcher nach seiner eigenen Aussage (c. 18) noch vor dem ersten Jahrestage des Todes geschrieben ist, lesen wir c. 16: *ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος* [2]),

1) Victor von Strauss hat das Buch: „Polykarpus", Heidelberg 1860, Seiner Majestät dem Könige Georg V. von Hannover allerehrerbietigst zugeeignet, aber eine historisch-kritische Untersuchung wahrlich nicht überflüssig gemacht. Da soll der Engel der Gemeinde in Smyrna (Offbg. 2, 8 f.) niemand anders sein als der etwa 27jährige Polykarp (S. 27 f.). Die 7 Briefe des Ignatius sind natürlich ächt (S. 42 f.), „vollends der Brief des heiligen Polykarpus an die Philipper" (S. 66 f.).

2) Das *γενόμενος*, was die codd. Barocc. u. Paris. auslassen, ist aufzunehmen aus Eusebius KG. IV, 15, 39, aber nicht zu dem Folgenden zu ziehen.

ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. Weit bestimmter bezeichnet Irenäus seinen Lehrer Polykarp als unmittelbaren Jünger des Apostels Johannes. Aelter als das grosse Werk gegen die Häresieen wird der Brief des Irenäus an Florinus (bei Eusebius KG. V, 20, 4—8) sein, welchen Leimbach[1]) noch vor 177 ansetzt. An den häretisch gewordenen Florinus schreibt Irenäus: *ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντος οὐ παρέδωκάν σοι.* [5] *εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ᾽ αὐτῷ. μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἔναγχος γενομένων.* [6] *αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος, καὶ τὰς προόδους καὶ τὰς εἰσόδους καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν καὶ τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγειλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ᾽ ἐκείνων ἀκηκόει καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.* [7] *ταῦτα καὶ τότε διὰ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ τὸ ἐπ᾽ ἐμοὶ γεγονὸς σπουδαίως ἤκουον, ὑπομνηματιζόμενος αὐτὰ οὐκ ἐν χάρτῃ, ἀλλ᾽ ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ, καὶ ἀεὶ διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ γνησίως αὐτὰ ἀναμαρυκῶμαι. καὶ δύναμαι διαμαρτύρασθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι εἴ τι τοιοῦτον ἀκηκόει ἐκεῖνος ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος, ἀνακράξας ἂν καὶ ἐμφράξας τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ το σύνηθες αὐτῷ εἰπὼν Ὦ καλὲ θεέ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα αὐτῶν ἀνέχωμαι, πεφεύγει ἂν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος ἢ ἑστὼς τῶν τοιούτων ἀκηκόει*

1) Wann ist Irenäus geboren?, Zeitschrift f. luther. Kirche u. Theologie 1873, IV, S. 626 f.

λόγων. [8] *καὶ ἐκ τῶν ἐπιστολῶν δὲ αὐτοῦ ὧν ἐπέστειλεν ἤτοι ταῖς γειτνιώσαις ἐκκλησίαις ἐπιστηρίζων αὐτὰς ἢ τῶν ἀδελφῶν τισὶ νουθετῶν αὐτοὺς καὶ προτρεπόμενος δύναται φανερωθῆναι.* Irenäus hat also noch in lebhaftester Erinnerung behalten, wo Polykarp bei seinen Unterredungen sass, seine Ausgänge und Eingänge, den Charakter seines Lebens und die Gestalt seines Leibes, seine Unterredungen vor dem Volke (eine Art von Predigten). Irenäus erinnerte sich ferner genau, was Polykarp über seinen Verkehr mit Johannes und anderen Augenzeugen des Herrn erzählte, wie er ihre Worte erwähnte, ihre Mittheilungen über die Wunder und Lehren des Herrn, alles übereinstimmend mit den heiligen Schriften.

Irenäus hat dann in dem grossen Werke gegen die Häresien III, 3, 4 (griechisch bei Eusebius KG. IV, 14, 3—8) geschrieben: *καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου, ταῦτα διδάξας ἀεί, ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ ἡ ἐκκλησία παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστὶν ἀληθῆ. μαρτυροῦσι τούτοις αἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι πᾶσαι καὶ οἱ μέχρι νῦν διαδεδεγμένοι τὸν Πολύκαρπον, πολλῷ ἀξιοπιστότερον καὶ βεβαιότερον ἀληθείας μάρτυρα ὄντα Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ τῶν λοιπῶν κακογνωμόνων, ὃς καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, μίαν καὶ μόνην ταύτην ἀλήθειαν κηρύξας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παρειληφέναι τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας παραδεδομένην. καί εἰσιν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπὼν Φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου*

20*

τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ[1]). *καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Πολύκαρπος Μαρκίωνί ποτε εἰς ὄψιν αὐτῷ ἐλθόντι καὶ φήσαντι Ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς; ἀπεκρίθη Ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ. τοσαύτην οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτῶν ἔσχον εὐλάβειαν πρὸς τὸ μηδὲ μέχρι λόγου κοινωνεῖν περὶ τῶν παραχαρασσόντων τὴν ἀλήθειαν, ὡς καὶ Παῦλος ἔφησεν Αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει, ὢν αὐτοκατάκριτος* (Tit. 3, 10). *ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου, πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν.* Hier erfahren wir, dass Polykarp von Aposteln unterwiesen und als Bischof von Smyrna eingesetzt ward, dass er unter Aniketos (155—166 oder 167) nach Rom reiste und viele Häretiker zur rechtgläubigen Kirche bekehrte, dass er von dem Apostel Johannes ein Zusammentreffen mit dem Gnostiker Kerinth berichtete, dass er selbst mit seinem früheren Bekannten Marcion, als derselbe Häresiarch geworden war, nichts mehr zu thun haben wollte, endlich dass er die rechtgläubige Lehre in dem Briefe an die Philipper, welchen Irenäus inzwischen kennen gelernt hatte, dargelegt hat. — Ferner sagt Irenäus adv. haer. V, 33, 4 (griechisch bei Eusebius KG. III. 39, 1): *ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως*

1) Vgl. Eusebius KG. III, 28, 6: *ὁ δὲ Εἰρηναῖος ἀπορρητοτέρας δή τινας τοῦ αὐτοῦ* (Cerinthi) *ψευδοδοξίας ἐν πρώτῳ συγγράμματι τῶν πρὸς τὰς αἱρέσεις προσθείς, ἐν τῷ τρίτῳ καὶ ἱστορίαν οὐκ ἀξίαν λήθης τῇ γραφῇ παραδέδωκεν, ὡς ἐκ παραδόσεως Πολυκάρπου φάσκων, Ἰωάννην τὸν ἀπόστολον εἰσελθεῖν ποτε ἐν βαλανείῳ, ὥστε λούσασθαι, γνόντα δὲ ἔνδον ὄντα τὸν Κήρινθον ἀποπηδῆσαί τε τοῦ τόπου καὶ ἐκφυγεῖν θύραζε, μηδ᾽ ὑπομείναντα τὴν αὐτὴν αὐτῷ ὑποδῦναι στέγην, ταὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ παραινέσαι φήσαντα Φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ.* Theodoret haer. fab. II, 3. Aehnliches erzählt Epiphanius Haer. XXX, 24 von einem Zusammentreffen des Johannes mit Ebion.

ἐπιμαρτυρεῖ κτλ. Papias von Hierapolis wird also als ein Genosse Polykarp's dargestellt.

Schliesslich hat Irenäus noch in der Paschastreitfrage an den römischen Bischof Victor (189—198 oder 199) geschrieben, was wir bei Eusebius KG. V, 24, 16. 17 lesen: *καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημήσαντος τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ἀνικήτου, καὶ περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου* (über die Paschastreitfrage) *μὴ φιλεριστήσαντες εἰς ἑαυτούς. οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τον Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετα Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν. καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ κατ' ἐντροπὴν δηλονότι, καὶ μετ' εἰρήνης ἀπ' ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν, πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἐχόντων καὶ τῶν τηρούντων καὶ τῶν μὴ τηρούντων.* Polykarp berief sich also, wie Irenäus dem römischen Bischofe schreibt, gegenüber einem frühern römischen Bischofe in einer wichtigen kirchlichen Streitfrage bestimmt auf seinen Verkehr mit Johannes und andern Aposteln.

Dass Polykarp ein Jünger des Apostels Johannes gewesen und von demselben als Bischof in Smyrna eingesetzt ward, halten alle spätern Angaben fest. Tertullian schreibt de praescr. haer. 32: Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne conlocatum refert[1]). Eusebius sagt in Chron. Olymp. 219, 3: Iohannem apostolum usque ad Traiani tempora permansisse Irenaeus tradit. post quem eiusdem auditores cognoscebantur Pa-

1) Dagegen steht es nicht im Widerspruch, wenn Constitutt. app. VII, 46 p. 228, 21. 22 ed. Lagard. die ersten Bischöfe von Smyrna so angeführt werden: *Σμύρνης δὲ Ἀρίστων πρῶτος, μεθ' ὃν Στραταίας καὶ τρίτος Ἀρίστων.* Frühestens in den letzten Jahren des zweiten Jahrhunderts kann Polykarp Bischof geworden sein, mag also schon drei Vorgänger (schwerlich eigentliche Bischöfe) gehabt haben.

pias Ieropolitanus et Polycarpus Smyrnaeorum provinciae episcopus. In der Kirchengeschichte handelt Eusebius III, 34. 35 erst von dem römischen Bischof Euarestos (100—109?) und von Justus, dem Nachfolger des unter Trajanus (98—117) Märtyrer gewordenen Bischofs Simeon von Jerusalem. Dann fährt er c. 36 fort: *διέπρεπέ γέ μην κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς Ἀσίας τῶν ἀποστόλων ὁμιλητης Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος.* Auch Hieronymus sagt de viris illustribus 17: Polycarpus Iohannis apostoli discipulus et ab eo Smyrnae episcopus ordinatus, totius Asiae princeps fuit. Noch das Chronicon paschale berichtet p. 257: *Πολύκαρπος Σμύρνης ἐπίσκοπος καὶ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου μαθητὴς καὶ ὑπ' αὐτοῦ κατασταθεὶς ἐπίσκοπος.*

In unsern Tagen wird nun behauptet, dass Polykarp kein unmittelbarer Jünger des Apostels Johannes gewesen sein könne, weil dieser gar nicht der Apostel Kleinasiens gewesen sei, dass Polykarp überhaupt gar kein Jünger von Aposteln gewesen sein könne, weil diese schon zu früh verstorben seien. Keim sagt in seiner Geschichte Jesu von Nazara (Bd. I, Zürich 1867, S. 162 f.): „Unter dem Zusammenwirken von Missverständnissen und Zeitbedürfnissen hat zuerst Irenäus, ein geborener Kleinasiate, Johannes den Apostel Kleinasiens seit 190 n. Chr. proclamirt, in seiner Schrift gegen die Häresen, geschrieben in den spätern Jahren des römischen Bischofs Eleutherus (177—190), in dem Brief an den römischen Bischof Victor (190—200) und in dem Briefe an seinen Jugendgenossen, den Gnostiker Florinus. Aus dem Mund des Bischofs Polykarp von Smyrna († 166) und so vieler Alten, welche wie jener in Verbindung mit Johannes standen, hat er als Knabe um das Jahr 150—160 [wie aber, wenn Polykarp schon 156 gestorben ist?] Unvergessliches über Johannes den Schüler des Herrn gehört, der als Nachfolger des Paulus in Kleinasien, in Ephesus lebte, die Offenbarung und das Evangelium schrieb und als Greis im höchsten Lebensalter unter K. Trajanus verstarb. Aber der Täuschung des Irenäus, wie er sie vom Knabenalter verhäng-

nissvoll in seine Manneszeit einführte und den sogenannten Apologeten der Jetztzeit bis auf Tischendorf [auch einem Apologeten, wie F. C. Baur, nur abgesehen von dem Johannes-Evangelium] als heilige Wahrheit auferlegte, kommt man rasch auf die Spur. Nach dem eigenen Zeugniss des Irenäus, dem Eusebius secundirt, ist Polykarp der Zeitgenosse und Freund des Papias gewesen. Hier fragt man im Voraus: Polykarp neben vielen Andern bis zu den Tagen des Irenäus ein Augen- und Ohrenzeuge des Apostels Johannes und vieler [?] Apostel sonst: der Zeitgenosse, der Nachbar, der Freund in Phrygien ohne jede Verbindung mit dem Apostel, mit den Aposteln und trotz Polykarp's, des nahen Zeugen, ein ganz mühseliger Sammler vereinzelter Ueberlieferungen über die Apostel? Ein Boden der Unmöglichkeiten. Doch Irenäus erklärt sich. Den Johannes Polykarp's hat er doch in der Regel nur Schüler des Herrn genannt, nicht Apostel, gerade so, wie Papias so oft [mir ist nur die Stelle bei Eusebius KG. III, 39, 4 bekannt, da §. 14 der Presbyter nicht benannt wird] von dem Presbyter Johannes, dem Schüler des Herrn, geredet. Und er geht noch weiter, er nennt den Papias wie den Polykarp Schüler des Johannes, des Schülers des Herrn. Von einem zweiten Johannes weiss er nichts. Hier ist die Enthüllung. Papias ist nicht der Schüler des Apostels, sondern eines andern Johannes, des Schülers des Herrn gewesen. Schon dem Eusebius ist es gelungen, der Selbsttäuschung des Irenäus auf die Spur zu kommen, der er sorglos zuerst selbst folgen wollte. In seiner Chronik hat er Papias und Polykarp Schüler des Apostels genannt, in seiner Kirchengeschichte hat er den Irrthum in der Person des Papias gezeigt, nur zur Lösung des letzten Irrthums, der Schülerschaft Polykarp's unter dem Apostel, hat ihm der Muth gefehlt. Wie sehr man aber im Recht ist, auch diesen Knoten zu lösen, zeigt Irenäus selber. Zum ersten Irrthum gesellt sich ein zweiter und dritter. Die apokalyptischen und chiliastischen Träumereien des Papias hat Eusebius quellenmässig auf Aristion und den Presbyter Johannes zurückgeführt." [Keineswegs, sondern auf buchstäbliches Verständniss der Apokalypse des Apostels Johannes,

KG. III. 39, 12]. Irenäus selbst datirt dieselben Anschauungen, dieselben Reden des Papias von Johannes dem Apostel [Gewiss, nur nach seinen mündlichen Mittheilungen]. Und Eusebius fügt hinzu, dass Papias mit seiner angeblich johanneischen Tradition an den chiliastischen Irrthümern des Irenäus und Anderer Schuld geworden. Man sieht, das Persönliche und das Sachliche deckt sich vollkommen, der chiliastische Johannes des Irenäus ist völlig derselbe mit dem chiliastischen Johannes des Papias. Endlich der Johannes des Papias wie der Johannes des Polykarp lebt in Kleinasien, lebt als Greis bis in die Tage Trajan's, bis ans Ende des ersten, vielleicht bis in die Anfänge des zweiten Jahrhunderts (wie könnte sonst Papias sein Hörer sein?). [Der Presbyter Johannes des Papias lebte im zweiten Jahrhundert, der Johannes des Polykarp und des Irenäus höchstens bis zu Anfang des zweiten Jahrhunderts], also fallen die seltsamen Doppelgänger im Namen, im Titel, im Alter, in der Zeit, in der Localität, in den Grundsätzen so rein zusammen, dass nur dem Unverstand oder dem Eigensinn der Satz übrig bleibt, die Doppelgänger haben im Ernste neben einander existirt."

Wer also dieser Beweisführung nicht beistimmt, hat den Vorwurf des „Unverstandes oder des Eigensinns" zu tragen! Und doch hat selbst J. H. Scholten [1]), bei derselben Ansicht, nicht alles, was Keim behauptet, als richtig anzuerkennen vermocht. Den Presbyter Johannes soll Papias nicht einmal persönlich kennen gelernt haben (S. 29 f.). Derselbe habe wahrscheinlich gar nicht in Kleinasien, sondern in Palästina gelebt. Von einer Verwechselung des Presbyters mit dem Apostel Johannes ist also bei Scholten nicht mehr die Rede. Aus den Worten des Papias soll nichts weiter folgen, als dass, da derselbe sein Werk schrieb, ein gewisser Presbyter Johannes lebte, welcher von dem Apostel Johannes verschieden war. Dennoch will auch Scholten (S. 60 f.) den Polykarp nicht als Jünger des Apostels Johannes gelten lassen. Dass Polykarp ein Jünger des Apostels und andrer Apostel gewesen, möchte er lediglich als Meinung des

1) De Apostel Johannes in Klein-Azië, Leiden 1871; aus dem Holländischen übersetzt von B. Spiegel, Berlin 1872. Ich führe hier nach der deutschen Uebersetzung an.

Irenäus ansehen. Und das Irrige dieser Meinung findet er schon in der Angabe, dass Polykarp als Bischof von Smyrna durch Apostel eingesetzt ward. „Kann diess nicht als Geschichte gelten, was ist dann zu denken von demjenigen, was Irenäus gleichfalls in dem Briefe an Victor über den Verkehr des Polykarp nicht nur mit Johannes, sondern auch „mit den andern Aposteln" schreibt, die, wie wir später [S. 68 f.] ausdrücklich zeigen werden, niemals in Kleinasien gewesen sind? Schreibt Irenäus in dem Briefe an Victor solche Behauptungen dem Polykarp zu, dann kann auch dieses Grundes halber aus besagtem Briefe nicht abgeleitet werden, dass Polykarp den Apostel Johannes in Kleinasien gekannt habe. Was aus diesem Briefe hervorgeht, beschränkt sich allein darauf, dass Irenäus diess, auf Grund der Tradition, zu seiner Zeit in gutem Glauben angenommen hat" (S. 62). Anstatt einer von Irenäus selbst begangenen Verwechselung des Presbyters mit dem Apostel Johannes erhalten wir also bei Scholten seinen guten Glauben an eine irrige Ueberlieferung. Aber warum eine irrige Ueberlieferung? Warum soll es denn von vornherein unmöglich sein, dass Polykarp in seiner Jugend noch mit Johannes und andern Aposteln verkehrte, und dass er durch Apostel zum Bischof von Smyrna eingesetzt ward? Den Johannes und den Philippus nennt die Ueberlieferung als die beiden Apostel Asiens[1]). Und aus Offbg. 18, 20 erhellt nichts weniger, als was man noch immer aus

1) So Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an den Bischof Victor von Rom (etwa 189—199) bei Eusebius KG. III. 31, 3. V, 24, 2. 3, wo er den Zwölfapostel Philippus in Hierapolis, den Johannes in Ephesus ruhen lässt. Den Philippus in Hierapolis kennt auch Papias bei Euseb. KG. III, 39, 9, denselben als Apostel auch Clemens v. Alex. Strom. III, 5, 52 p. 435. Ich habe desshalb diesen Philippus als Apostel anerkannt in meinem Buche über den Paschastreit S. 189 f., obwohl die Apostelgeschichte (6, 5 f. 26 f. 21, 8 f.) denselben nur als einen von den „Sieben" der Urgemeinde und als Evangelisten bezeichnet. Die Apostelgeschichte mochte wohl den Bekehrer der Samariter nicht gegen Matth. 10, 5 als Zwölfapostel darstellen. Was aber auch Philippus gewesen sein mag, jedenfalls galt er in Asien als wirklicher Apostel, so dass der Ausdruck des Polykarp, des Irenäus u. A. völlig begreiflich ist.

dieser Stelle herausliest, dass im J. 69 schon alle Apostel todt gewesen wären [1]). Haben nun die Apostel Johannes und Philippus, wie die Ueberlieferung schon vor Irenäus berichtet, wirklich noch nach der Zerstörung Jerusalems in Asien gelebt, so hat man ja schon Apostel, mit welchen Polykarp in seiner Jugend verkehren konnte. Und warum sollen nicht noch andere Apostel, etwa Thomas, Andreas, ab und zu nach Kleinasien gekommen sein? Da mag der junge Polykarp wohl „von Aposteln“ zum Bischof von Smyrna eingesetzt worden sein. Die vorirenäische Ueberlieferung über Johannes als den Apostel Kleinasiens müsste übrigens auch in Rom schon festgewurzelt gewesen sein, wenn Irenäus (190—200) dahin schreiben konnte, Polykarp habe sich dem Aniketos gegenüber für die Paschafeier seiner Kirche auf „Johannes den Jünger des Herrn und die übrigen Apostel, mit welchen er verkehrte“, berufen. Und wie konnte Irenäus dem römischen Bischofe nur so etwas schreiben, was etwa 40 Jahre zuvor in Rom zwischen den Bischöfen Roms und Smyrna's ernstlich verhandelt worden war, wenn er nicht sichere Kunde hatte? Nicht durch unsichere Ueberlieferung, sondern aus dem Munde Polykarp's selbst wusste Irenäus, wie er dem Florinus schreibt, dass der Bischof von Smyrna in jungen Jahren mit dem Apostel Johannes verkehrt hatte. Scholten sagt selbst (S. 63): „Wäre dieser Brief an Florinus ächt, dann könnte die Bekanntschaft, in der Polykarp mit dem Apostel Johannes gestanden hat, nicht in Zweifel gezogen werden, da Irenäus hier auf das Feierlichste

---

1) Die merkwürdige Mittheilung des Georgios Hamartolos aus dem 9. Jahrh. (vgl. Tüb. theol. Quartalschrift 1862. III, S. 466) aus dem 2. Buche der *κυριακὰ λόγια* des Papias, dass Johannes von den Juden getödtet ward, ist, wie ich gleich in dieser Zeitschrift 1865. X, S. 78 f. ausgeführt habe, wie auch Hr. D. Grimm (Z. f. w. Th. 1874. I, S. 122) anerkennt, von solcher Beschaffenheit, dass Scholten (a. a. O. S. 128) nichts darauf bauen mag, wie es Keim, Holtzmann, Schenkel u. A. gethan haben. Grimm hat in dem Aufsatze: Harakleon's angebliches Zeugniss für des Apostels Johannes Martyrium, Z. f. w. Th. 1874. I, S. 121 f. das andere, noch schwächere Zeugniss für einen angeblichen Märtyrertod des Apostels Johannes vollends entkräftet.

versichert, er habe dieses aus Polykarp's eigenem Munde vernommen.“ Die Unächtheit des Briefs ist aber nicht von fern erwiesen worden [1]).

Von allen Gründen gegen Johannes als den Apostel Kleinasiens ist noch der scheinbarste die Genossenschaft des Polykarp und des Papias. Irenäus nennt den Papias, welcher nach dem Chronicon pasch. p. 258 in demselben Jahre (163), wie Polykarp, den Märtyrertod erlitt, einen „Hörer des Johannes, Gefährten aber Polykarp's“. Hat nun Eusebius KG. III, 39, 2. 5. 6 wirklich nachgewiesen, dass Papias ein Hörer und unmittelbarer Jünger des Apostels Johannes nicht gewesen ist, so scheint dem „Genossen“ Polykarp dasselbe Urtheil zu drohen. Aber wie es sich auch mit Papias verhalten möge, die blosse Genossenschaft mit Polykarp reicht nicht aus, um auch diesen von dem Apostel Johannes loszureissen. Wissen wir denn, dass die Genossenschaft des Polykarp mit Papias schon in der Jugend bestand? Wissen wir, dass beide Männer ganz gleichalterig waren? Kann Papias nicht etwas jünger gewesen sein, als Polykarp? Da mag es dem Polykarp noch vergönnt gewesen sein, mit dem Apostel Johannes in Asien zu verkehren, während Papias in Phrygien nur noch erforschen konnte, was derselbe sagte (εἶπεν), dagegen mit einem Presbyter Johannes noch gleichzeitig gelebt hat [2]).

Die wohlbezeugte Ueberlieferung von Johannes, als dem Apostel Kleinasiens, hält also gegen solche Angriffe Stich. Wie will man sie denn auch nur erklären, wenn sie auf keinem geschichtlichen Grunde beruhen sollte? Keim (a. a. O. S. 164 f.) war schnell fertig mit der Behauptung, dass Irenäus den Presbyter Johannes mit dem Apostel dieses Namens verwechselt habe. „Nach Irenäus freilich hat der Glaube an den Apostel Kleinasiens sich sehr rasch ausgebreitet, zumal ausserhalb Kleinasiens. Man denke an Tertullian, an Clemens und Origenes,

---

1) Vgl. meine Erörterung in der Z. f. w. Th. 1872. III, S. 387.

2) Papias versichert bei Eusebius KG. III, 39, 4, nachgeforscht zu haben, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

an Eusebius und Hieronymus. Auch die Offenbarung Johannes (Ostern 69) griff helfend ein. — Natürlich auch Kleinasien half mit, und Irenäus wird von Anfang nicht der einzige Irrende gewesen sein. Also auch Polykrates, der Bischof von Ephesus, ein Kleinasiate von den Vorfahren her, der Nachfolger [?] von 7 Bischöfen, zeigt in dem Paschastreite (zwischen 190—200 n. Chr.) dem römischen Bischof Victor unter den grossen Lichtern Kleinasiens neben Philippus, dem Zwölfjünger, und seinen jungfräulichen Töchtern den in Ephesus wirksamen und entschlafenen Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, der ein Priester gewesen, der das Stirnblatt getragen und Märtyrer geworden." Irenäus würde aber nicht bloss nicht der einzige, sondern auch nicht der erste Irrende gewesen sein, da schon die Gemeinde von Smyrna, wie sich zeigen wird, 156 oder Anfang 157, den Polykarp als einen apostolischen Lehrer bezeichnet. Dass Irenäus der erste Irrende gewesen, kann auch Scholten (S. 48 f.) nicht zugeben: „Die angeführten Stellen von Apollonius [bei Eusebius KG. V, 18, 14] und auch von Irenäus selber beweisen, dass die Johannestradition bereits zu der Zeit, als diese schrieben, und mithin am Ende des zweiten Jahrhunderts, in Umlauf war. — War einmal die besagte Ueberlieferung in Umlauf, dann lässt es sich hören, dass Irenäus den papianischen Presbyter mit dem Apostel verwechseln konnte; aber es ist unnatürlich, in dem einen Irrthum die Quelle der ganzen Ueberlieferung zu suchen. — Alle die Johannes betreffenden Legenden haben ihren gemeinschaftlichen Grund in der Ansicht, dass Johannes, der Apostel, der Verfasser der Apokalypse war, und desshalb, wie aus dieser Schrift hervorgeht, zu den Gemeinden in Kleinasien in naher Beziehung gestanden haben müsse." Aber auch aus der blossen Meinung, dass der Apostel Johannes die Apokalypse verfasst habe, wird man die bestimmten Angaben über das Verhältniss Polykarp's zu dem Apostel Johannes, vollends die Selbstangaben Polykarp's, nimmermehr durch die dichtende Sage erklären können. Dass der Apostel Johannes die Apokalypse verfasst hat, ist bis jetzt noch nicht widerlegt worden. Da kann er sehr wohl auch der Lehrer

Polykarp's gewesen sein. Diesen mag Herder in der Legende: „Der Tapfere“ nicht mit Unrecht „Johannes' Bild und Schüler“ genannt haben.

In dem Martyrium Polykarp's c. 9 (bei Eusebius KG. IV, 15, 20) lesen wir dessen Antwort auf die Aufforderung des Proconsuls, Christum zu lästern: *Ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη ἔχω δουλεύων* (Euseb. *ἔτη δουλεύω*) *αὐτῷ, καὶ οὐδέν με ἠδίκησε.* Vergleicht man nun, dass Polykrates von Ephesus bei Eusebius KG. V, 24, 7 schreibt: *ἐγὼ οὖν, ἀδελφοί, ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ,* so wird man annehmen müssen, dass Polykarp als 86jähriger Greis den Märtyrertod erlitt. Ist er nun 156 oder 155, „sei es am 23. Februar oder am 26. März, gestorben, so wird er etwa 69 geboren sein. Der Ausdruck lässt schon auf christliche Eltern schliessen. Da konnte Polykarp in seiner Jugend wohl noch mit dem Apostel Johannes verkehren. Und derselbe Johannes, welcher ungefähr in dem Geburtsjahre Polykarp's dem Engel der Gemeinde in Smyrna geschrieben hatte: „Werde treu bis zum Tode, und ich werde dir geben die Krone des Lebens“ (Offbg. 2, 10), wird noch vor Ablauf des ersten Jahrhunderts den jungen Polykarp auf den erledigten Bischofsstuhl von Smyrna gesetzt haben. Auch mit andern Aposteln, etwa mit Philippus in Hierapolis oder wer sich sonst noch in Kleinasien zeigte, wird Polykarp verkehrt haben. Und Johannes wird ihn im Vereine mit Philippus oder einem andern Apostel eingesetzt haben zum Bischof in Smyrna, wo „die Blasphemie derer, die da vorgeben Juden zu sein und sind es nicht, sondern eine Synagoge des Satans“, in der Offbg. 2, 9 erwähnt wird. Der Christengemeinde von Smyrna angetraut, hat Polykarp, wie sein apostolischer Lehrer, so viel wir wissen, keinen ehelichen Bund geschlossen.

Unter Kaiser Trajanus (98—117) hat Polykarp nicht bloss den Tod des letzten Zwölfapostels, des Johannes, sondern auch die erste Christenverfolgung erlebt. Der berühmteste Märtyrer dieser Verfolgung, Ignatius von Antiochien, ist, laut den in seinem Namen geschriebenen Briefen, über Smyrna nach Rom geschafft worden und hat von Smyrna aus an die Ephesier, Magnesier,

Trallianer und Römer geschrieben, ad Eph. 21, ad Magn. 15 auch den Polykarp als Bischof von Smyrna erwähnt. Von Troas aus schreibt dieser Ignatius eigens an die Smyrnäer und an Polykarp. Diesem giebt er schliesslich den Auftrag, nach der wieder beruhigten Gemeinde von Antiochien jemand abzusenden, auch den (von Antiochien aus) vor Smyrna liegenden Gemeinden zu schreiben, dass sie Abgesandte oder wenigstens Briefe dahin schicken sollen (c. 7. 8). Polykarp schreibt dann selbst an die Christengemeinde von Philippi, welche dem Ignatius und andern christlichen Gefangenen das Geleit gegeben hatte (c. 1. 9). Das Schreiben selbst ist auf keinen Fall bedeutend und kann dem Irenäus, als er an Florinus schrieb, noch nicht bekannt gewesen sein. Damals kannte Irenäus ja nur Briefe Polykarp's an benachbarte angrenzende Gemeinden, wozu Philippi für Smyrna doch nicht gerechnet werden kann. Den Brief Polykarp's an die Philipper, welcher dem Ignatius erst später bekannt ward, kann ich schon desshalb nicht für ächt halten, weil er c. 7 (*οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ*) die erst 155 dem Marcion gegebene Antwort Polykarp's vorwegnimmt, und weil das Gebet pro regibus c. 12 erst seit 137, d. h. nach der vorgeblichen Abfassungszeit, denkbar ist [1]).

Unter Trajanus beginnt auch das Hervortreten des eigentlichen Gnosticismus. Von dem ersten Vertreter desselben, Kerinth, hat Polykarp das Zusammentreffen mit dem Apostel Johannes im Badehause erwähnt. Und Polykarp's Lieblingswort, welches wir aus dem Briefe des Irenäus an Florinus kennen lernen: „Guter Gott, in welche Zeiten hast du mich bewahrt, dass ich sie ertrage“! weist vor allem auf die entschiedenste Abneigung gegen die gnostische Bewegung hin. Dennoch ist Polykarp, wie Irenäus adv. haer. III, 3, 4 erzählt, mit einem der namhaftesten Gnostiker, mit Marcion aus Pontus, bekannt geworden, ehe derselbe (um 140) als Häretiker hervortrat. Auch Florinus hat anfangs mit Polykarp verkehrt, ehe er zu

1) Vgl. meine apostol. Väter S. 271 f., dazu meine Erörterung in der Z. f. w. Th. 1874. I, S. 96 f. und die von Lipsius ebdas. II, S. 208 f.

einem gewissen Gnosticismus übertrat. Irenäus erzählt ja in dem Briefe an Florinus, dass er in seiner Jugendzeit diesen (offenbar etwas älteren) Florinus bei Polykarp sah, wie er glänzend lebte an dem kaiserlichen Hofe[1]) und sich doch um die Gunst Polykarp's bemühte. Ein Zeichen, welches Ansehen Polykarp selbst in hohen Kreisen genoss. Der junge Irenäus, welcher allerdings nicht erst 142—147[2]), sondern wohl schon um 126 geboren sein wird[3]), lauschte seinen Worten. Denn ausser den öffentlichen Vorträgen (*πρὸς τὸ πλῆθος*) hielt Polykarp, wie Irenäus dem Florinus schreibt, auch Unterredungen mit engeren Kreisen. So verehrt ward derselbe, dass dienstfertige Gläubige ihm die Schuhriemen lösten[4]). „Denn in allem ward er wegen seiner guten Lebensweise schon vor dem Greisenalter geehrt"[5]). So galt er als der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, welcher Viele von den Heiden und den Juden bekehrte[6]). Auch als Prophet

1) Dodwell (Dissert. III. in Irenaeum § 3. 10 sq.) schloss aus dem Ausdruck: adfuisse eodem tempore, quo Polycarpum audivit Irenaeus puer, in Asia proconsulari imperatorem, in cuius aula versatus fuerit Florinus: non alium certe quam Adrianum, qui circa annum 122 in Asiam profectus est. Massuet (Diss. II. in Irenaeum § 2 fand hier nichts weiter als: Florinum aulicum quempiam fuisse, qui summa apud imperatorem gratia valuerit.

2) So H. Ziegler, Irenäus der Bischof von Lugdunum, Berlin 1871, S. 15 f.

3) So Leimbach in der Zeitschrift für luther. Kirche und Theologie 1873. IV, S. 614 f.

4) Das Martyrium Polycarpi erzählt c. 13, dass Polykarp, ehe er den Scheiterhaufen bestieg, *ἐπειρᾶτο καὶ ὑπολύειν ἑαυτόν, μὴ πρότερον τοῦτο ποιῶν, διὰ τὸ ἀεὶ ἕκαστον τῶν πιστῶν σπουδάζειν, ὅστις τάχιον τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ ἅψηται.*

5) Martyr. Polyc. 13 nach Euseb. KG. IV, 15, 30: *ἐν παντὶ γὰρ ἀγαθῆς ἕνεκεν πολιτείας καὶ πρὸ τῆς πολιᾶς ἐκεκόσμητο.* Cod. Barocc. *παντὶ γὰρ καλῷ ἀγαθῆς ἕνεκεν πολιτείας καὶ πρὸ τῆς μαρτυρίας ἐκεκόσμητο.* Vindob. *πράξεις γὰρ καλὰς ἀγαθῆς ἕνεκεν πολιτείας καὶ πρὸ τῆς μαρτυρίας ἐκεκόσμητο.* Paris. *πράξεις γὰρ καλὰς καὶ ἀγαθὰς καὶ θεομίμητον πολιτείαν καὶ πρὸ τῆς μαρτυρίας ἐκέκτητο.*

6) Nach dem Martyr. Polyc. 12 (vgl. Euseb. KG. IV, 15, 26) riefen Heiden und Juden bei der Verurtheilung Polykarp's: *οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας* (so Eusebius und vet. lat., *ἀσεβείας* codd.) *διδά-*

ward er verehrt [1]). Und dass er nicht bloss dem Namen nach Bischof der „katholischen“ Gemeinde in Smyrna war [2]), lehrt seine Gewohnheit, für alle Christengemeinden der Welt zu beten [3]).

Als ein Jünger des Apokalyptikers Johannes ist Polykarp immer noch zu erkennen. Finden wir doch schon das Prophetische der Apokalypse bei ihm wieder. Auch die schroffe Stellung des Apokalyptikers gegen das Heidenthum bemerken wir noch an Polykarp, so viel sich aus dem Schreiben der smyrnäischen Gemeinde über seinen Märtyrertod ersehen lässt. Als er vor dem Proconsul verhört wird, blickt er mit ernstem Angesichte *εἰς πάντα τὸν ὄχλον τῶν ἐν τῷ σταδίῳ ἀνόμων ἐθνῶν* (c. 9, nach Eusebius KG. IV, 15, 19 freilich nur *εἰς πάντα τὸν ὄχλον τὸν ἐν τῷ σταδίῳ*). Die Heiden werden von der Gemeinde Polykarp's in dem Schreiben c. 16 (bei Eusebius § 38) geradezu *οἱ ἄνομοι* genannt, wie denn auch c. 3 *τοῦ ἀνόμου καὶ ἀδίκου βίου αὐτῶν* gesagt wird. Dieser Ausdrucksweise liegt ein christlicher Nomismus zu Grunde, mit welchem das Festhalten Polykarp's an der gesetzlich-christlichen, durch

---

σκαλος, ὁ πατὴρ τῶν χριστιανῶν, ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης, ὁ πολλοὺς διδάσκων μὴ θύειν μηδὲ προσκυνεῖν τοῖς θεοῖς.

1) Martyr. Polyc. 16 (bei Euseb. KG. IV, 15, 39): *ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. πᾶν γὰρ ῥῆμα, ὃ ἀφῆκεν* (so Eusebius, *ἐξαφῆκεν* codd.) *ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται.* Der Ausdruck „katholische Kirche“ findet sich zu allererst in diesem Martyrium Polykarp's. Schon in der Zuschrift lesen wir: *ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις.* c. 8. *καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας.* c. 16. *ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.* Dann lesen wir bei Ignatius ad Smyrn. 8: *ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, in dem Muratorischen Bruchstück Z. 61. 62: in honore tamen ecclesiae catholicae, Z. 66 in catholicam ecclesiam, Z. 69 in catholica (ecclesia), auch bei Clemens v. Alex. Strom. VII, 17, 106, p. 898 *τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.*

3) Martyr. Polyc. 5: *προσευχόμενος περὶ πάντων τῶν* (so Paris., vgl. Euseb. KG. IV, 15, 9, *πάντων καὶ τῶν* Bar. Vind.) *κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν, ὅπερ ἦν σύνηθες αὐτῷ.*

den Apostel Johannes vertretenen Feier des 14. Nisan vollkommen zusammenstimmt. Das für die Johannes-Apokalypse (1, 5. 17, 14. 19, 6, vgl. Matth. 25, 34. 40) so bezeichnende Königthum Christi klingt wieder in der Antwort Polykarp's an den Proconsul: „Wie kann ich lästern meinen König, der mich erlöst hat“ (Mart. Polyc. 9, 2)? So rühmt auch die Gemeinde Polykarp's in ihrem Schreiben c. 17 den Märtyrern die gute Gesinnung *εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον* nach, wie ja noch in der Zeitangabe c. 21 das ewige Königthum Christi nachdrücklich erwähnt wird. Alles dieses ist johanneisch-apokalyptisch.

Aber die schroffe Stellung des Apokalyptikers Johannes gegen den Paulinismus ist doch bei Polykarp schon verschwunden. In dem Verhör vor dem Proconsul gebraucht Polykarp ein Wort aus dem Römerbriefe des Paulus [1]), wie er denn auch in seinem letzten Gebete das Hochpriesterthum Christi ganz im Einklange mit dem Hebräerbriefe erwähnt [2]). Hier hat man schon eine, wenn auch noch so untergeordnete Anerkennung

1) Wenigstens der smyrnäische Bericht über das Martyrium Polykarp's c. 10 lässt denselben sagen: *δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ προσῆκον τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς ἀπονέμειν.* Damit vergleicht Steitz (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861, S. 136) Röm. 13, 1: *οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία, εἰ μὴ ὑπὸ θεοῖ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.* | V. 7: *ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλὰς — τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν.* Sonst lesen wir in dem Martyrium c. 1: *μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτούς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας.* Vgl. Phil. 2, 4: *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ἑτέρων ἕκαστοι.* Mart. Polyc. 2: *τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ὀφθαλμὸς ἴδεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη,* vgl. 1. Kor. 2, 9.

2) Mart. Polyc. c. 14 (nach Euseb. KG. IV, 15, 35 und der latein. Uebersetzung): *διὰ τοῦ αἰωνίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Vgl. Hebr. 6, 29 *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.* Die Hss. bieten nur: *σὺν τῷ αἰωνίῳ καὶ ἐπουρανίῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Noch der Schluss c. 19 bezeichne Christum als *ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας,* vgl. Hebr. 13, 20 *τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν.*

des Paulinismus. Was den Polykarp von seinem Lehrer Johannes unterscheidet, ist bereits das Katholische, die Richtung auf die Einigung der gesammten Christenheit. Dem Katholischen steht bei Polykarp auch schon das Häretische gegenüber. Den scharfen Gegensatz gegen die christliche Irrlehre, welchen die Johannes-Apokalypse c. 2. 3 ausdrückt, findet man noch bei ihm, aber lediglich in Beziehung auf den Gnosticismus. Der Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen, des judaistischen und des ethnischen Christenthums liegt wohl immer noch zu Grunde, wobei Polykarp auf der ersteren Seite steht. Aber jener Gegensatz ist doch schon zurückgedrängt durch den Gegensatz des apostolisch-katholischen und des gnostisch-häretischen Christenthums. Die neue Prophetie des Montanismus wird erst in den letzten Lebensjahren Polykarp's aufgetreten sein, so dass man gar nicht wissen kann, wie er zu dieser Erscheinung gestanden hat. Jener Phrygier Quintus, welcher unmittelbar vor Polykarp sich selbst und einige Andre zum Martyrium drängte, aber dasselbe nicht zu bestehen vermochte (Martyr. Polyc. 4), scheint von dem Montanismus angeregt gewesen zu sein.

Das Katholische Polykarp's zeigt sich vor allem in dem Streben nach einer Einigung der morgenländischen und der abendländischen Christenheit, welches der 85jährige Greis durch seine Reise nach Rom bewiesen hat. Hier waren unter Antoninus Pius (138—161) die Häupter der gnostischen Häresie aufgetreten. Valentinus kam, wie Irenäus adv. haer. III, 3, 4 berichtet, nach Rom unter Bischof Hyginus (etwa 136—140), blühte unter Bischof Pius (etwa 140—145) und blieb dort bis unter Aniketos (155—166 oder 167). Bald darauf wird Marcion, dessen Blüthe unter Aniketos fällt, in Rom aufgetreten sein [1]. Als nun Aniketos eben den Bischofsstuhl bestiegen hatte, kam auch der greise Polykarp von Smyrna nach Rom. Dem asiatischen Kirchenhaupte gelang es wirklich, von den Häretikern Viele zu der rechtgläubigen Kirche zu bekehren. Damals

---

1) Vgl. Lipsius, die Zeit des Marcion und des Herakleon, Z. f. w. Th. 1867. I, S. 75 f.



(155) traf Polykarp auch mit seinem früheren Bekannten Marcion wieder zusammen und gab ihm auf die Frage: „Erkennst du uns"? die berühmte Antwort: „Ich erkenne den Erstgeborenen des Satans". Andrerseits konnte ihm doch in einer wichtigen kirchlichen Streitfrage die Einigung mit der römischen Kirche nicht gelingen [1]). Den ganzen Paschastreit der alten Kirche meine ich mit Grund auf den Unterschied des urapostolischen und des paulinischen Christenthums zurückgeführt zu haben [2]). Der judenchristlichen Beobachtung der jüdischen Festzeiten stand von Paulus her die heidenchristliche Nichtbeobachtung, jenem *τηρεῖν* das *μὴ τηρεῖν* gegenüber. Besondere Bedeutung hatte diese Streitfrage bei dem 14. Nisan, welchen man auf urapostolischer Seite als den heiligen Tag des gesetzlichen Paschamahls und des Abschiedsmahls Jesu beobachtete. So hatte es Johannes und wer sonst von Uraposteln in Kleinasien erschienen war, stets gehalten. So hatte es von ihnen auch Polykarp gelernt [3]). In Kleinasien hatte das judenchristliche *τηρεῖν* (*τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ πάσχα*) das paulinische *μὴ τηρεῖν* ganz zurückgedrängt. Anders war es in Rom. Hier war, wie schon Röm. C. 14 lehrt, neben der Beobachtung jüdischer Festzeiten die heidenchristliche Nichtbeobach-

1) Hieronymus de vir. illustr. 17: Hic (Polycarpus) propter quasdam super die paschae quaestiones sub imperatore Antonino Pio, ecclesiam in urbe regente Aniceto, Romam venit, ubi plurimos credentium Marcionis et Valentini persuasione deceptos reduxit ad fidem. cumque ei fortuito obviam fuisset Marcion et dixerit: „Cognoscis nos"? respondit: „Cognosco primogenitum diaboli".

2) Vgl. mein Buch über den Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860, dazu die Abhdlg.: Der Quartodecimanismus Kleinasiens und die kanonischen Evangelien, Z. f. w Th. 1861. III, S. 285 f., und mit Rücksicht auf die abschwächende Darstellung E. Schürer's (de controversiis paschalibus secundo p. Chr. n. saeculo exortis, Lips. 1869) die weitere Ausführung in der Z. f. w. Th. 1870. II, S. 172 f.

3) Daher steht unter den Gewährsmännern der quartodecimanischen Feier, welche Polykrates von Ephesus (bei Euseb. KG. V, 24, 2—5) anführt, nach Johannes unmittelbar *Πολύκαρπος ὁ ἐν Σμύρνῃ καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς*.

tung aufgekommen. Und seit Bischof Sixtus oder Xystos (115—125) hatte sich der römische Episkopat für das *μὴ τηρεῖν* entschieden, ohne das *τηρεῖν* schon ganz zu unterdrücken. Nur als Ostergrenze wird die *τεσσαρεσκαιδεκάτη*, oder der erste Vollmond des Frühjahrs insofern geblieben sein, als man schon seit jener Zeit begonnen zu haben scheint, den ersten darauf folgenden Sonntag als die *κυριακὴ τοῦ πάσχα*, als Jahresfeier der Auferstehung Christi, den vorhergehenden Freitag als Jahresfeier seines Leidens zu begehen, also eine christliche Jahresfeier des Auferstehens und des Leidens Jesu von der jüdisch-christlichen Jahresfeier seines Abschiedspaschamahls abzulösen. Aniketos hat wohl die Feier der quarta decima noch geduldet[1]); aber er hat doch schon den Versuch gemacht, den Polykarp zu dem römischen *μὴ τηρεῖν* zu überreden. Der Versuch war vergeblich, weil Polykarp sich auf Johannes und die übrigen Apostel, mit welchen er verkehrt hatte, berief. Aber auch Polykarp konnte den Aniketos nicht zum *τηρεῖν* bewegen, da dieser sich auf die Gewohnheit seiner Amtsvorgänger berief. In dieser Hinsicht wurde also die kirchliche Einheit nicht erreicht, schweren und anhaltenden Zwistigkeiten nicht vorgebeugt.

Das Auftreten Polykarp's in Rom fällt kurz vor sein Lebensende. Freilich Eusebius KG. IV, 14, 10 f. lässt den Polykarp erst unter M. Aurelius Verus (161—180) und L. Verus (161—169) Märtyrer geworden sein, nach der Chronik erst 167, ebenso Hieronymus[2]), etwas früher (163) das Chronicon paschale (p. 257). Dem Berichte der Christengemeinde

1) Irenäus schreibt an Victor (bei Eusebius KG. V, 24, 14): *ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς σὺ νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πῖον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελέσφορον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ μὴ τηροῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς, καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι.*

2) De vir. illustr. 17: postea vero, regnante M. Antonino et L. Aurelio Commodo, quarta post Neronem persecutione Smyrnae, sedente proconsule et universo populo in amphiteatro adversus eum personante, igni traditus est (Polycarpus).

Smyrna's über den Märtyrertod Polykarp's, welchen Eusebius KG. IV, 15, 2—45 wesentlich mittheilt, wird als der *τῆς Σμυρναίων ἐκκλησίας περὶ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος* oder als dem Martyrium Polycarpi schliesslich (c. 21) die genauere Zeitangabe hinzugefügt: *μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων, σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρᾳ ὀγδόῃ. συνελήφθη δὲ ὑπὸ Ἡρώδου ἐπὶ ἀρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ, ἀνθυπατεύοντος Στρατίου* (l. *Στατίου*) *Κοδράτου, βασιλεύοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ.* Die alte lateinische Uebersetzung lautet: Martyrium sancti Polycarpi mense Aprilio, VII Kalend. Maii, maiore sabbato, hora octava. captus est ab Herode, pontifice Philippo Traiano (l. Tralliano), proconsule Statii Quadrati etc. Das Chron. paschale sagt p. 257 sq.: (Polycarpus) *συλληφθεὶς ἐπὶ ἀνθυπάτου Τατίου Κοδράτου ὑπὸ Ἡρώδου εἰρηνάρχου, υἱοῦ ὄντος Νικήτου, καὶ πολλὰ ὑπομείνας διὰ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν τῇ πρὸ ζ' καλανδῶν ἀπριλίων τῷ μεγάλῳ σαββάτῳ ὥραν η' κτλ.* Polykarp ist also unter L. Statius Quadratus als Proconsul von Asien Märtyrer geworden. Dessen Proconsulat hatte nun Joh. Masson[1]) auf 165—166 berechnet, womit R. Bergmann übereinstimmte. Danach habe ich (Paschastreit S. 241 f.) den Märtyrertod Polykarp's 166 angesetzt, worin mir Keim u. A. gefolgt sind. Allein Waddington[2]) hat jene Berechnung widerlegt und den asiatischen Proconsulat des L. Statius Quadratus, welcher 142 Consul gewesen war, auf 154—155 berechnet, worauf ich in d. Z. f. w. Th. 1874. I, S. 120 den Märtyrertod Polykarp's bereits 155 angesetzt habe. Lipsius[3]) hat nun zwar gleichfalls Waddington's Berechnung wesent-

1) Collectanea historica ad Aristidis vitam, vor dem 3. Bande der Dindorf'schen Ausgabe des Aristides, Lips. 1829, p. LXXVI. LXXXVIII sq.

2) Mém. de l'Acad. des inscr. et belles lettres, T. XXVI, 2e part., 1867, p. 232 sq., Fastes des provinces asiatiques, 1872, 1. part. p. 219 sq.

3) Der Märtyrertod Polykarp's, Z. f. w. Th. 1874. II, S. 188 f.

lich gut geheissen, aber doch eine sehr beachtenswerthe Abänderung vorgeschlagen (S. 194 f.). Auf Grund der Angaben des Aristides bleibe immer noch eine Differenz um ein Jahr möglich. Da Aristides seine Krankheitsjahre schwerlich nach der damals in Kleinasien herkömmlichen Zeitrechnung vom bürgerlichen Jahresanfang 24. Sept. 144, sondern vom wirklichen Beginne der Krankheit an gerechnet haben werde, so könne das 10. Jahr der Krankheit, in welches der Proconsulat des T. Julius Severus fällt, auch erst 154, das 11. Jahr der Krankheit, in welches der Proconsulat des L. Statius Quadratus fällt, auch erst 155 angesetzt werden. Dann würde sich der Proconsulat des Quadratus vielmehr auf 155—156, also der Märtyrertod Polykarp's statt auf 155 vielmehr auf 156 stellen.

Als der Todestag Polykarp's wird der 2. Xanthikos angegeben, das ist nach der ursprünglichen Folge der makedonischen Monate der 6. Monat[1]), aber nach syromakedonischer Ordnung erst der 7e. Den Xanthikos hat schon Josephus als den 7. makedonischen Monat bezeichnet und mit dem jüdischen Nisan gleichgesetzt[2]). Da das makedonische Jahr im Herbste begann, so fällt der 7. Monat ungefähr mit dem römischen April zusammen. So haben bereits die griechischen Handschriften (Barocc., Paris.) den 2. Xanthikos verstanden, indem sie ihn durch a. d. VII. Kal. Mai. (25. April) erklärten. So hat der lateinische Uebersetzer geradezu gesagt: mense Aprilio, VII. Kalend. Maii. Am genauesten hat das Chron. pasch. gesagt: *τῇ πρὸ ζ' καλανδῶν ἀπριλίων.* Ward nämlich das makedonische Jahr auf feste Monate zu 29—31 Tagen gebracht und mit dem 24. Sept. begonnen, so beginnt der 6. Monat etwa mit dem 22.

---

1) Nach Ideler (Lehrb. d. Chronol. I, 393 f., Handb. d. Chronol. S. 163 f.) hatten die Makedonier folgende Monate: 1) *Δῖος*, 2) *Ἀπελλαῖος*, 3) *Αὐδυναῖος*, 4) *Περίτιος*, 5) *Δύστρος*, 6) *Ξανθικός*, 7) *Ἀρτεμίσιος*, 8) *Δαίσιος*, 9) *Πάνεμος*, 10) *Λῷος*, 11) *Γορπιαῖος*, 12) *Ὑπερβερεταῖος*.

2) Vgl. Ideler, Lehrb. d. Chronol. I, S. 401 f., dazu meine Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1861. III, S. 291 f.

Febr., der 7. etwa mit dem 24. März [1]). Und vollkommen trifft das Chron. pasch. zusammen mit dem asianischen Kalender, welchen Ideler (a. a. O. I, 423) bietet. Bei der grossen Verschiedenheit der in Kleinasien gebräuchlichen Monatsnamen führte man nämlich die einfache Zählung ein:

		Anfang.	Dauer.
Erster	Monat	24. Sept.	30 Tage.
Zweiter	"	24. Oct.	30 "
Dritter	"	23. Nov.	31 "
Vierter	"	24. Dec.	30 "
Fünfter	"	23. Jan.	30 "
Sechster	"	22. Febr.	31 "
Siebenter	"	25. März	31 "
Achter	"	25. April	30 "
Neunter	"	25. Mai	30 "
Zehnter	"	24. Juni	31 "
Elfter	"	25. Juli	31 "
Zwölfter	"	25. Aug.	30 "

Nennt man den 7. Monat Xanthikos, so ist der 2. Xanthikos genau der 26. März. Diese Zählung ist keineswegs ohne

1) Das Florentiner Hemerologion (bei Ideler, Lehrb. d. Chronol. I, S. 412 f., Handb. d. Chronol. S. 172 f.) bietet folgenden Kalender der Asianer und der Ephesier dar, welcher sich nur durch die Monatsnamen unterscheidet:

Asianer.	Ephesier.	Anfang.	Dauer.
1. Caesarius.	Dios.	24. Sept.	30 Tage.
2. Tiberius.	Apellaeos.	24. Oct.	31 ,,
3. Apaturius.	Audynaeos.	24. Nov.	31 ,,
4. Poseidaon.	Peritios.	25. Dec.	30 ,,
5. Lenaeus.	Dystros.	24. Jan.	29 ,,
6. Hierosebastus.	Xanthikos.	22. Febr.	30 ,,
7. Artemisius.	Artemisios.	24. März.	31 ,,
8. Euangelius.	Daesios.	24. April.	30 ,,
9. Stratonicus.	Panemos.	24. Mai.	31 ,,
10. Hecatombäus.	Loos.	24. Juni.	31 ,,
11. Anteus.	Gorpiaeos.	25. Juli.	31 ,,
12. Laodicius.	Hyperberetaeos.	25. Aug.	30 ,,

Beispiele. Nach der Inschrift von Rosette war der 27. März des J. 196 v. Chr. der 4. Xanthikos, so dass der Xanthikos mit dem 24. März begann (s. Ideler a. a. O. I, S. 397 f.). In der Reihe der syromakedonischen Monate (bei Ideler a. a. O. I, S. 430) nimmt der Xanthikos die 7. Stelle ein, ebenso bei den Tyriern (ebdas. I, 435). Bei den Arabern (ebdas. I, 437) beginnt er mit dem 22. März, in Gaza und Askalon (ebd. I, 438 f.) mit dem 27. März, bei den Kappadokiern (ebdas. I, 441 f.) am 11. Mai. Der 7. Monat mit dem Anfange am 24. März muss der Xanthikos auch bei Epiphanius gewesen sein [1]). So berechnet auch das Martyrium Pauli apostoli aus dem J. 396[2]) den Todestag des Paulus [3]).

Freilich bei Galenus (geboren 131) in Pergamus [4]) finden wir die Angabe, dass die Herbstnachtgleiche (24. Sept.) in den Anfang des makedonischen Monats Dios, die Winterwende (25. Decbr.) in den Anfang des Peritios, die Frühlingsnachtgleiche (25. März) in den Anfang des Artemisios, die Sommerwende (24. Juni) in den Anfang des Loos fallen, wenn man nur die Monate nicht nach dem Monde, wie es gegenwärtig in den meisten griechischen

---

1) Derselbe setzt de mensuris et ponderibus 20 das Pfingstfest des J. 392 ganz richtig auf den 21. Pachon der Alexandriner oder den 16. Mai der Römer, und setzt diesen Tag gleich dem 23. Artemisios der Hellenen. Den Artemisios beginnt Epiphanius also mit dem 24. April, also den vorhergehenden Xanthikos mit dem 24. März.

2) Bei Zacagni Collectanea monumentorum veterum ecclesiae Graecae ac Latinae, Rom. 1698, p. 535.

3) Paulus soll gestorben sein *πέμπτῃ ἡμέρᾳ κατὰ Συρομακεδόνας Πανέμου μηνός, ἥτις λέγοιτο ἂν παρ' Αἰγυπτίοις Ἐπιφὶ ε', παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἡ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίων* (29. Juni). Ebenso das Martyrium Pauli vor dem Commentar des Oekumenios zu den Paulus-Briefen (Pariser Ausg. 1630, I, 195). Der Panemos ist da nicht, wie in dem ephesischen Kalender (bei Ideler a. a. O. I, S. 419), der 9. Monat, welcher am 24. Mai beginnt, sondern der 10., welcher mit dem 25. Juni anfängt, also der Xanthikos nicht der 6., sondern der 7. Monat dessen Anfang der 25. März ist.

4) Comm. I. in Hippocratis Epidem. l. I, bei Ideler a. a. O. I, S. 412 f.

Städten geschehe, sondern nach der Sonne rechne, „wie es bei allen asiatischen und vielen andern Völkern üblich ist". Da ist der Xanthikos der 6. Monat, dessen Anfang der 22. Februar. So ist es in dem Kalender der Ephesier (bei Ideler a. a. O. I, S. 419). Nach dieser Rechnung hat die griechische Kirche den Todestag Polykarp's auf den 23. Febr. gesetzt, wie cod. Vindobonensis in dem Martyrium Polykarp's geradezu bietet [1]). Den 2. Xanthikos als Todestag Polykarp's finden wir in dem Martyrium des Pionios von Smyrna († 250) übersetzt als den 2. Tag des 6. Monats, freilich neben der ganz unzutreffenden römischen Zeitbestimmung a. d. IV. Id. Mart., dem 12. März [2]). Den 2. Xanthikos, in welchem der Märtyrertod Polykarp's berichtet wird, hat auch Lipsius (a. a. O. S. 197 f.) nach dem ephesischen Hemerologion als den 23. Februar gefasst. Wenn zwei griechische Hss. den 2. Xanthikos durch *πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων* erklären, so sei hier *Μαΐων* für *Μαρτίων* verschrieben. Dass die alte lateinische Uebersetzung den 2. Xanthikos durch mense Aprilio wiedergebe, erkläre sich aus Unkenntniss des makedonischen Kalenders. Die Angabe des Chron. pasch. *πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν ἀπριλίων* sei eine willkürliche Aenderung, wie schon aus der Weglassung des 2. Xanthikos erhelle. Wie nun aber, wenn die griechischen Hss. und der lateinische Uebersetzer, vollends der Chronist den Xanthikos nach einer weitverbreiteten Berechnung richtig von dem 7. makedonischen Monat verstanden haben? Die Monatsnamen waren in Kleinasien selbst so mannigfaltig, dass man von Pergamus und Ephesus nicht ohne weiteres auf Smyrna schliessen darf.

---

1) Martyr. Polycarpi c. 16: *καὶ οὕτως ἐτελειώθη ὁ ἅγιος ἱεράρχης καὶ ἔνδοξος μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Πολύκαρπος τῇ εἰκάδι τρίτῃ τοῦ Φευρουαρίου μηνός.*

2) Martyrium Pionii (bei Ruinart Acta martyrum sincera, ed. II, p. 140): secundo itaque die sexti mensis, qui dies est quarto Idus Martias, die sabbati maiore natale Polycarpi martyris celebrantes etc. Einen Einklang der beiden Zeitangaben hat das Chron. pasch. p. 270 dadurch hergestellt, dass es den 2. Tag des 6. Monats (als März) in den 12. verändert hat: *πρὸ δ' ἰδῶν μαρτίων, ὅ ἐστι κατὰ Ἀσιανοὺς μηνὶ ἕκτῳ ιβ', σαββάτου ὥρᾳ δεκάτῃ.*

Dass nun in unserm Falle der Xanthikos wirklich der 7. makedonische Monat war, und dass der 2. Xanthikos von dem Chron. pasch. ganz richtig durch den 26. März ausgedrückt wird, muss ich noch ferner daraus schliessen, dass der ganze Bericht darauf angelegt ist, den Tod Polykarp's als ein Nachbild des Todes Jesu darzustellen. Nach der herrschenden antiquartadecimanischen Ansicht, welche nach dem Johannes-Evangelium den 14. Nisan als den Todestag Jesu betrachtete, war eben der 25. März der Todestag Jesu [1]). Die Quartadecimaner von Smyrna, welche den 15. Nisan als den Todestag Jesu betrachteten, mussten also den 26. März für das römische Datum des Todes Jesu halten. Dass aber auch diese Zeitangabe dazu dienen soll, den Tod Polykarp's in Zeit und Umständen mit dem Tode Jesu zusammenzustellen, kann man aus der weitern Bestimmung *σαββάτῳ μεγάλῳ* erkennen, welche schon in dem Briefe selbst (c. 8, vgl. Eusebius KG. IV, 15, 15) vorkam. Was kann der „grosse Sabbat" anders gewesen sein, als der Festsabbat des 15. Nisan, des „grossen Tages des Ungesäuerten"? So habe ich den

---

1) Vgl. meinen Paschastreit S. 352. 374, dazu die Bemerkung in Z. f. w. Th. 1861. III, S. 307 Anm. 1. Tertullian adv. Iud. 8 setzt den Tod Jesu sub Tiberio Caesare, COSS. Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense Martio, temporibus paschae die VIII. Calendarum Aprilium, die prima azymorum, quo agnum ut occiderent ad vesperam a Moyse fuerat praeceptum. Die Gesta Pilati (Evg. Nicodemi) sagen zu Anfang: *τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλλίων, ἥτις ἐστὶν εἰκὰς πέμπτη Μαρτίου, ἐν ὑπατείᾳ Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος.* Dazu vgl. Thilo, Cod. apocr. N. Ti. I, 497, auch L. Piper, die Kalendarien der Angelsachsen, Berlin 1862, S. 17 und Lipsius, Pilatus-Acten, Kiel 1871, S. 27. Da das 1. Jahr vor unsrer Zeitrechnung den ersten Neumond am 23. Januar, die Ostergrenze oder den Frühjahrsvollmond am 5. April hatte, so würde nach dem 19jährigen Cyklus bei Ideler (Lehrb. d. Chronol. II, 197 f., Handb. der Chronol. S. 347 f.) im Jahre 29, da jene beiden Gemini Consuln waren, die Ostergrenze oder der 14. Nisan genau auf den 15. April gefallen sein. Aber nach dem 16jährigen Cyklus des Hippolytus von 237, wo die Ostergrenze a. d. VIII. Cal. April. (25. März) ist, 13 Cyklen (208 Jahre) zurückgerechnet, kommt man auf genau den angegebenen Tag.

„grossen Sabbat" erklärt[1]), und eine bessere Erklärung ist wenigstens bis jetzt nicht durchgeführt worden. Eben diese Erklärung findet nun die beste Bestätigung, da Lipsius das J. 156 mit hoher Wahrscheinlichkeit als das Todesjahr Polykarp's ermittelt hat. Denn in diesem Jahre fiel der erste Vollmond des Frühjahrs, der 14. Nisan der Juden etwa auf den 25. März, einen Mittwoch[2]). Der 23. Februar dieses Jahres

---

1) Paschastreit S. 149 Anm. 1, S. 239 f. Der Tag einer Festversammlung ward schon von den LXX (Jes. 1, 13) übersetzt: *ἡμέρα μεγάλη*. Der 15. Nisan war aber ein Tag der Festversammlung und sabbatartiger Ruhe. Er wird daher auch *πρῶτον σάββατον* als der erste von den 7 Sabbaten zwischen Pascha und Pfingsten genannt sein in dem *Κήρυγμα Πέτρου* bei Clemens v. Alex. Strom. VI, 5, 41, vgl. das *σάββατον δευτερόπρωτον* Luc. 6, 1 (auch nach Tischdf. ed. VIII) und dazu das Chron. pasch. p. 211. Derselbe Tag hiess nun aber auch die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* (bei Apollinaris von Hierapolis im Chron. pasch. p. 14). War nun der 15. Nisan eine *ἡμέρα μεγάλη*, genauer die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* und das *πρῶτον σάββατον*, so wird er auch das *σάββατον μέγα* gewesen sein, und sein Name wird in der römisch-abendländischen Osterfeier ähnlich auf den Wochensabbat vor dem Auferstehungstage übertragen worden sein, wie der Charfreitag als der 14. Nisan des Christenthums galt.

2) Lipsius a. a. O. S. 204 f.: „Auf Grund einer Berechnung nach der Mondfinsterniss vom 6. Mai 133 ergiebt sich als Tag des Frühjahrsvollmonds im J. 156 der 23. März; auf Grund einer Berechnung nach Largeteau's abgekürzten Mondtafeln der Abend des 24. März zwischen 8 u. 9 Uhr smyrnäer Zeit. Bedenkt man nun, dass die Juden ebenso wie die kleinasiatischen Quartodecimaner damals die Neumonde wahrscheinlich noch nicht nach irgend welcher cyklischen Rechnung, sondern einfach durch unmittelbare Beobachtung der ersten Phase bestimmten, der jüdische Neumond aber ebenso wie die griechische *νουμηνία* nicht den astronomischen Neumond, sondern den Tag des ersten Sichtbarwerdens der Mondsichel nach dem astronomischen Neumonde bezeichnet, welches bei mittlerer Geschwindigkeit des Mondes um 2 Tage später eintrifft, so lässt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass im J. 156 der 15. Nisan oder die *πρώτη ἀζύμων* wirklich am 26. März gefeiert worden ist. Da 156 ein Schaltjahr ist und die Sonntagsbuchstaben ED hat, so fällt dieser Tag auf einen Donnerstag."

wäre ein Sonntag gewesen, für welchen die Bezeichnung „grosser Sabbat" vollends unbegreiflich sein würde. Noch in dem Martyrium des Pionios kehrt uns der „grosse Sabbat" als ein auch von den Juden gefeierter Tag wieder [1]. In dem Martyrium Polykarp's dient noch das weitere ὥρᾳ ὀγδόῃ zu einer gewissen Gleichstellung mit dem Tode Jesu, welcher um die 9. Tagesstunde verschieden ist. Bedeutungslos wird auch das nicht sein, dass Polykarp von einem Herodes gefangen genommen ward unter dem Hochpriester Philippus von Tralles. Dieser wird in dem Briefe selbst nur Asiarch genannt, hier als Hochpriester, als eine Art von smyrnäischem Kaiphas bezeichnet. Alles dieses möchte die Annahme bestätigen, dass Polykarp wirklich am 26. März 156 den Märtyrertod erlitten hat.

Der Märtyrertod Polykarp's wird von der smyrnäischen Christengemeinde in einem offenen Schreiben an die Gemeinde von Philomelion, nicht, wie Eusebius KG. IV, 15, 2 meint, in Pontus, sondern in Asien [2] beschrieben. Diesen Bericht, von Herder in der Legende „der Tapfere" dichterisch wiedergegeben, hat man bisher fast allgemein für glaubwürdig gehalten. Die spätere Zuthat von c. 21 an wollte freilich Steitz (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1861. I, S. 126 f.) behaupten. Aber die

---

1) C. 3: innumerae quoque aderant feminarum catervae, quia dies erat sabbati, et Iudaeorum feminas ab opere diei festivitas relaxabat. Der 2. Tag des 6. Monats soll hier offenbar der 2. Xanthikos als natale Polycarpi martyris sein, scheint aber erst spätere Zuthat zu sein. Den „Geburtstag" Polykarp's werden die Quartadecimaner von Smyrna nach dem jüdischen Kalender (am 15. Nisan) gefeiert haben. Im J. 250 fiel aber nach genauer Berechnung (s. Ideler in den oben S. 330 Anm. 1 angeführten Stellen) die Ostergrenze (oder der 14. Nisan) auf a. d. IV. Non. April. (2. April), einen Dienstag, nach dem Kanon des Hippolytus auf a. d. IV. Kal. Apr. (29. März), einen Freitag. Ist die falsche Angabe a. d. IV. Idus Mart. (12. März), ein Dienstag, etwa aus einem von diesen beiden Datis entstanden? Oder ist der 2. Tag des 6. Monats etwa aus dem 2. April verdorben worden?

2) Vgl. Joach. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd. 1, Leipz. 1873, S. 184.

Behauptung, dass dieser Schluss wenigstens seinem grössten Theile nach „das schlechte Product eines absichtlichen Fälschers“ sei, habe ich (Z. f. w. Th. 1861, III, S. 290 f.) mit Gründen, welche auch Lipsius (Z. f. w. Th. 1874. II, S. 199 f.) vollkommen anerkannt hat, bestritten. Der eigentliche Brief ist wohl mit c. 20 zu Ende. Aber c. 21 ist eine wohlberechtigte Schlussangabe, selbst wenn sie erst hinterdrein hinzugefügt sein sollte. C. 22 beweist nicht mehr, als dass der ursprüngliche Bericht zuerst durch die Hände des Irenäus, eines unmittelbaren Jüngers Polykarp's, dann durch die Hände des Irenäus-Jüngers Cajus, dieses römischen Presbyters zu Anfang des 3. Jahrh., gegangen, hierauf von Pionios von Smyrna abgeschrieben worden ist. Dass in dem eigentlichen Berichte einige Zusätze hinzugekommen sind, lehrt schon die Vergleichung mit der Wiedergabe des Eusebius KG. IV, 15. Aber gewiss mit Unrecht hat E. Schürer[1]) nicht bloss die Behauptung von Steitz gutgeheissen, sondern auch durch Eusebius bezeugte Abschnitte, wie c. 8 ὄντος σαββάτου μεγάλου, c. 16 ὧν εἷς καὶ οὗτος — καθολικῆς ἐκκλησίας, c. 18 οὕτως τε καὶ ἡμεῖς κτλ. und c. 19, für spätere Zuthaten erklärt. Den ganzen Bericht hat dann Keim (Celsus' wahres Wort, Zürich 1873, S. 145) wegen seiner „phantastischen Sagenwelt“ beanstandet, und Lipsius (a. a. O. S. 200) hat denselben in seiner vorliegenden Gestalt vollends für später erklärt: „Unmöglich kann derselbe in der vorliegenden Gestalt von Augenzeugen herrühren, obwohl, der Einkleidung des Ganzen gemäss, die Augenzeugenschaft der Berichterstatter wiederholt hervorgehoben wird (c. 9. 15. 17. 18). Die Vision Polykarp's (c. 3), die Himmelsstimme (c. 9), das Wunder von der wie ein schwellendes Segel um den Leib des Märtyrers sich herumlegenden Flamme (c. 15), endlich die Taube, die bei der Durchbohrung seines Leibes emporfliegt (c. 16), versetzen uns durchaus in eine phantastische Welt, die uns weit mehr an den Geschmack der aus gnostischen Kreisen stammenden apokryphischen

1) Die Passastreitigkeiten des 2. Jahrh., Zeitschr. f. histor. Theologie 1870. II, S. 202 f.

Apostelgeschichten, als an ächte Märtyreracten erinnert. Dass der Bericht des Eusebius des Wunders mit der Taube keine Erwähnung thut, lässt sich dagegen nicht geltend machen. Denn dasselbe findet sich auch in der alten lateinischen Uebersetzung bei Usher (c. 19) und stimmt auch viel zu gut mit dem übrigen Sagenkreise zusammen, als dass es für ein späteres Einschiebsel gehalten werden könnte." Manche Anstände werden sich vollkommen erledigen, wenn wir nur die ursprüngliche Textgestalt, welche bei Eusebius vorliegt, mehr, als es bisher geschehen ist, beherzigen. In dem ursprünglichen Berichte werden wir wohl den urchristlichen Wunderglauben, aber noch keine phantastische Sagenwelt finden. Ich sehe keinen Grund, diesem Berichte die Augenzeugenschaft, welche er bekennt, die Abfassung vor Jahresfrist des Todes, welche er aussagt, abzusprechen. Zumal wenn man den Ignatius der Briefe vergleicht, macht der Polykarp des smyrnäischen Schreibens den Eindruck der vollen geschichtlichen Wahrheit.

Die Gemeinde von Smyrna beginnt damit, dass Polykarp durch sein Blutzeugniss die ganze Verfolgung zur Ruhe brachte (c. 1 *κατέπαυσε τὸν διωγμόν*). Zusammen mit den Märtyrern in Philadelphia war er der zwölfte, welcher in Smyrna den Märtyrertod erlitt (c. 19). Die Verfolgung trat ein, als der Proconsul von Asien, welcher doch sonst in Ephesus wohnte, in Smyrna anwesend war. Dieser scheint aber nur wider Willen dem Verlangen des Volks nachgegeben zu haben. Der Proconsul sucht nicht bloss den Germanicus (c. 3), sonden auch den Polykarp (c. 9) zu überreden und am Leben zu erhalten. Das Volk ruft, da Germanicus standhaft sich selbst opfert, *Αἶρε τοὺς ἀθέους, ζητείσθω Πολύκαρπος* (c. 3). Als Polykarp standhaft bekennt, weist der Proconsul auf die eigentlichen Urheber der Verfolgung hin mit den Worten: *Πεῖσον τὸν δῆμον* (c. 10). Noch bei der Ausführung des Urtheils an Polykarp zeigt sich die Obrigkeit so menschlich als möglich. Für das Volk aber war die besondere Veranlassung der Christenverfolgung ein Fest, bei welchem der Asiarch Philippus von Tralles in dem Amphitheater eine Thierhetze gab (c. 12). Ist der 2.



Xanthikos der 26. März, so fällt dieses Fest in die bedeutsame Zeit der Tagundnachtgleiche des Frühlings [1]), wogegen der 23. Februar zu Festlichkeiten nicht so geeignet erscheint. Die Christen, welche der Volkswuth zum Opfer fielen, wurden durch Geisseln zerfleischt, hatten Feuerqualen zu dulden und wurden ad bestias verurtheilt. So hat Germanicus den Thierkampf bestanden. Als der Proconsul ihn überreden wollte, zog er das wilde Thier selbst an sich, um so bald als möglich zu sterben [2]). Da rief die Menge: „Fort mit den Gottlosen, es werde gesucht Polykarp“! Ein eben aus Phrygien gekommener Christ Quintus hatte sich selbst und Andre, was die Smyrnäer nicht billigen können, zum Märtyrerthum gedrängt, war aber bei dem Anblick der wilden Thiere schwach geworden, so dass er sich von dem Proconsul zum Schwören und Opfern bewegen liess. Nach diesen durchaus glaubwürdigen Angaben geht das Schreiben c. 5 sq. (bei Eusebius KG. IV, 15, 9 sq.) auf Polykarp selbst ein. Derselbe hatte zuerst in der Stadt bleiben wollen, liess sich aber doch bewegen zu entweichen. Er zog sich zurück auf ein Landgut nicht fern von der Stadt, wo er sich mit Wenigen eine Nacht und einen Tag lang aufhielt, unablässig betend für alle Gemeinden auf der Welt, wie es seine Gewohnheit war. Da sah er *πρὸ τριῶν ἡμερῶν τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν* sein Kopfkissen brennen und sagte zu den Gefährten prophetisch: „Ich muss lebendig verbrannt werden“, ähnlich, wie Jesus Matth.

---

1) Von den 7 Jahreszeiten des Hippokrates beginnt nach Galenus (bei Ideler, Lehrb. d. Chron. I, S. 251 f.) der Frühling gerade am 26. März.

2) C. 3: *βουλομένου γὰρ τοῦ ἀνθυπάτου πείθειν αὐτὸν καὶ λέγοντος τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ κατοικτείρειν, ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιασάμενος, τάχιον τοῦ ἀδίκου καὶ ἀνόμου βίου αὐτῶν ἀπαλλαγῆναι βουλόμενος.* Th. Zahn (Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, S. 517) findet hier einen Anklang an Ignatius ad Rom. 5: *ὀναίμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἡτοιμασμένων καὶ εὔχομαι ἕτοιμά μοι εὑρεθῆναι· ἃ καὶ κολακεύσω συντόμως με καταφαγεῖν, οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο, κἂν αὐτὰ δὲ ἄκοντα μὴ θελήσῃ, ἐγὼ προσβιάσομαι.* Wer sieht hier nicht das Uebertriebene auf der Seite des Ignatius?

26, 2 seinen Jüngern sagt: „Ihr wisset, dass nach zwei Tagen das Pascha kommt, und des Menschen Sohn überantwortet wird, um gekreuzigt zu werden". Fortwährend aufgesucht, ging Polykarp auf ein anderes Landgut. Aber die Suchenden fanden zwei Sklaven (*παιδάρια*), von welchen der eine durch Foltern zum Geständniss gebracht, gewissermassen zum Judas ward. Mit dieser Führung zogen am Freitag (*τῇ παρασκευῇ δείπνου ὥρᾳ*) aus *διωγμῖται* [1]) *καὶ ἱππεῖς μετὰ τῶν συνήθων αὐτοῖς ὅπλων ὡς ἐπὶ λῃστὴν τρέχοντες*, c. 7, vgl. die Worte Jesu Matth. 26, 55 *ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με.* Spät (*ὀψὲ τῆς ὥρας*) findet man den Polykarp, welcher wohl hätte entfliehen können, aber es nicht wollte, und mit den Worten *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω* wieder an die Worte Jesu Matth. 26, 39. 42 erinnert. Polykarp liess den Häschern Speise und Trank geben und bat sich nur eine Stunde zum Gebete aus, betete aber zwei Stunden lang, indem er Aller, mit welchen er jemals zusammengekommen war, Kleiner und Grosser, Angesehener und Unangesehener und der ganzen katholischen Kirche in der Welt gedachte. Als dann die Stunde zum Aufbruch gekommen war, setzt man den Polykarp auf einen Esel und führt ihn in die Stadt am grossen Sabbat (c. 8 *ὄνῳ καθίσαντες αὐτὸν ἦγον εἰς τὴν πόλιν, ὄντος σαββάτου μεγάλου*). Ebensowohl eine Berührung mit dem Einzuge Jesu in Jerusalem Matth. 21, 2 f. als auch mit seinem Todestage, nach synoptischer Angabe am 15. Nisan [2]). Dem Gefangenen kommt der *εἰρήναρχος* [3]) Herodes mit seinem Vater Niketes entgegen. Dieselben nehmen den Polykarp auf den Wagen und

---

1) Stadtsoldaten oder Gensdarmen, vgl. Joach. Marquardt a. a. O. S. 521.

2) Von dem „grossen Sabbat" erkennt auch Schürer (Zeitschr. f. histor. Theol. 1870. II, S. 202 f.), welcher denselben gern als spätere Zuthat beseitigen möchte, für den Fall, dass er ächt ist, an, derselbe werde einen Sabbat bedeuten, auf welchen „irgend ein" hoher jüdischer Fessttag fiel. Von einem andern hohen Feste der Juden als dem Pascha kann hier aber gar nicht die Rede sein.

3) Vorsteher der Polizei, vgl. Joach. Marquardt, a. a. O.

suchen ihn gütlich zu überreden: „Was ist es denn Böses, zu sagen *Κύριος Καῖσαρ* und zu opfern, und so frei zu kommen“? Polykarp antwortet anfangs nichts und sagt dann: „Ich werde nicht thun, was ihr mir rathet“. Da wirft man ihn eilig aus dem Wagen, so dass sein Schienbein geschunden wird, aber wie wenn er nichts gelitten hätte, lässt er sich gern mit Eile in das Stadium führen. In dem Stadium ist so grosses Geräusch, dass nur einige Christen bei dem Eintritt Polykarp's eine Himmelsstimme vernehmen: „Sei stark und tapfer, Polykarp“ [1]. Ein Wunder, welches wundergläubige Christen wahrzunehmen glaubten, noch mit der ausdrücklichen Bemerkung vorgetragen, dass die Ungläubigen nichts vernahmen [2]. Als Polykarp vorgeführt ward, entstand grosses Geräusch, da man seine Verhaftung erfuhr.

Das Verhör und die Verurtheilung Polykarp's durch den Proconsul wird mit allen Zeichen geschichtlicher Wahrheit erzählt c. 9—12 (bei Euseb. KG. IV, 15, 18—28). Der Proconsul fragte zuerst, *εἰ αὐτὸς εἴη Πολύκαρπος*. Nach der Bejahung versucht er, den Polykarp zur Verleugnung zu überreden: *Αἰδέσθητί σου τὴν ἡλικίαν, καὶ ἕτερα τούτοις ἀκόλουθα, ἃ σύνηθες αὐτοῖς ἐστὶ λέγειν, Ὄμοσον τὴν Καίσαρος τύχην, μετανόησον, εἶπον Αἶρε τοὺς ἀθέους*. Da blickt Polykarp mit ernstem Antlitz auf das ganze Volk in dem Stadium, bewegt gegen dasselbe die Hand und sagt seufzend und zum Himmel blickend: *Αἶρε τοὺς ἀθέους*. Der Proconsul sagt: *Ὄμοσον καὶ ἀπολύσω σε, λοιδόρησον τὸν Χριστόν*. Polykarp antwortet:

---

1) C. 8. 9 (nach Eusebius KG. IV, 15, 17): *θορύβου δὲ* (*δὲ* om. codd.) *τηλικούτου ὄντος ἐν τῷ σταδίῳ, ὡς μηδὲ πολλοῖς ἀκουσθῆναι* (*ὡς μηδὲ ἀκουσθῆναι τινὰ δύνασθαι* codd.), *τῷ* (*τῷ δὲ* Barocc. Paris., *τῷ δὲ μακαρίῳ* Vind.) *Πολυκάρπῳ εἰσιόντι εἰς τὸ στάδιον φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ γέγονεν* (*ἐγένετο* Bar. Par., *ἐγένετο λέγουσα* Vind.), *τὴν δὲ φωνὴν τῶν ἡμετέρων πολλοὶ* (*οἱ παρόντες* codd.) *ἤκουσαν*.

2) Ganz anders die alte lateinische Uebersetzung: sed cum arenam fuisset ingressus, e coelo statim missa vox sonuit clamans: „Polycarpe, habeto virtutem“. h a n c v o c e m q u i i n a r e n a e r a n t a u d i e r u n t, ex aliis autem nullus audivit.

Ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη ἔχω δουλεύων[1]) *αὐτῷ, καὶ οὐδέν με ἠδίκησε· καὶ πῶς δύναμαι βλασφημῆσαι τὸν βασιλέα μου, τὸν σώσαντά με*; der Proconsul sagt noch einmal: *Ὄμοσον τὴν Καίσαρος τύχην.* Polykarp antwortet: *Εἰ κενοδοξεῖς*[2]), *ἵνα ὀμόσω τὴν Καίσαρος τύχην, ὡς σὺ*[3]) *λέγεις, προσποιούμενος*[4]) *ἀγνοεῖν ὅστις*[5]) *εἰμί, μετὰ παρρησίας ἄκουε· Χριστιανός εἰμι. εἰ δὲ θέλεις τὸν τοῦ Χριστιανισμοῦ μαθεῖν λόγον*[6]), *δὸς ἡμέραν καὶ ἄκουσον.* Der Proconsul, welcher von vornherein gern das Aeusserste vermieden hätte, antwortet: *Πεῖσον τὸν δῆμον.* Polykarp erwiedert: *Σὲ μὲν καὶ λόγου ἠξίωσα· δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ προσῆκον τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς ἀπονέμειν* (vgl. Röm. 13, 1. 7), *ἐκείνους δὲ οὐκ ἀξίους ἡγοῦμαι τοῦ ἀπολογεῖσθαι αὐτοῖς.* Da droht der Proconsul: *Θηρία ἔχω, τούτοις σε παραβαλῶ, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς.* Polykarp antwortet: *Κάλει· ἀμετάθετος γὰρ ἡμῖν ἡ ἀπο τῶν κρειττόνων ἐπὶ τὰ χείρω μετάνοια* (vgl. Hebr. 6, 4—6), *καλὸν δὲ τὸ μετατίθεσθαί με ἀπὸ τῶν χαλεπῶν ἐπὶ τὰ δίκαια.* Der Proconsul droht noch weiter: *Πυρί σε ποιήσω δαμασθῆναι*[7]), *εἰ τῶν θηρίων καταφρονεῖς, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς.* Unerschüttert sagt Polykarp: *Πῦρ ἀπειλεῖς πρὸς ὥραν καιόμενον καὶ μετ' ὀλίγον σβεννύμενον· ἀγνοεῖς γὰρ τὸ τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ αἰωνίου κολάσεως τοῖς ἀσεβέσι τηρούμενον πῦρ· ἀλλὰ τί βραδύνεις; φέρε ἃ βούλει.* So unerschüttert bleibt Polykarp, dass nach der Angabe des Martyrium vielmehr der Proconsul sich entsetzt. In Wahrheit hat derselbe alles gethan, um die Hinrichtung Polykarp's zu verhüten. Da dieser aber standhaft blieb, musste der Proconsul durch den Herold dreimal ausrufen lassen: *Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι.*

---

1) So die Hss., *ἔτη δουλεύω* Eusebius.
2) So Euseb., *Ἐκεῖνο δόξειν* Bar. Vind., *Μή μοι γένοιτο.* Paris.
3) So die Hss., *σὺ* om. Euseb.
4) So Euseb., *προσποιεῖ* Bar. Vind., *προσποιῇ* Par.
5) So Euseb., *με τίς* die Hss.
6) So Eus., *μαθεῖν θέλεις τὸν τοῦ Χριστιανισμοῦ λόγον* die Hsch.
7) So Euseb., *δαπανηθῆναι* die Hss.

Darauf schrie die ganze Menge der Smyrna bewohnenden Heiden und Juden: „Dieser ist der Lehrer von Asien, der Vater der Christen, der Zerstörer unsrer Götter, der da Viele lehrt nicht zu opfern noch anzubeten die Götter". Man bittet den Asiarchen Philippus, einen Löwen auf Polykarp loszulassen. Aber dieser erklärt, das sei ihm nicht gestattet, da er die Thierhetze (τὰ κυνηγέσια) schon vollendet habe. Nun schreit man einmüthig, Polykarp solle lebendig verbrannt werden. So sollte das Gesicht und die Prophetie Polykarp's über sein Lebensende in Erfüllung gehen.

Dar Märtyrertod Polykarp's wird beschrieben c. 13—16 (bei Euseb. KG. IV, 15, 29—39). Schnell trägt das Volk aus den Werkstätten und Badehäusern Holz und Reisig zusammen, wobei sich die Juden besonders thätig beweisen. Als der Scheiterhaufen fertig ist, legt Polykarp seine Kleidung ab, löst seinen Gürtel und bindet, was er gar nicht gewohnt war, sein Schuhzeug selbst los. Die Annagelung (wie bei der Kreuzigung) verbittet er sich: Ἄφετέ με οὕτως· ὁ γὰρ διδοὺς ὑπομεῖναι τὸ πῦρ δώσει καὶ χωρὶς τῆς ὑμετέρας ἐκ τῶν ἥλων ἀσφαλείας ἀσκύλτως ἐπιμεῖναι τῇ πυρᾷ. Polykarp wird nur angebunden und bietet in dieser Stellung ein gewisses Abbild des erlösenden Opfers Christi dar. Ὁ δὲ ὀπίσω τὰς χεῖρας ποιήσας καὶ προσδεθείς, ὥσπερ κριὸς ἐπίσημος ἀναφερόμενος [1]) ἐκ μεγάλου ποιμνίου εἰς προσφοράν, ὁλοκαύτωμα [2]) δεκτὸν θεῷ παντοκράτορι [3]), ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν [4]) εἶπε Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ [5]), ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, δι' οὗ τὴν περὶ σὲ [6]) ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης τῆς κτίσεως, παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἳ ζῶσιν

1) So Euseb., ἀναφερόμενος om. codd.
2) ὁλοκαύτωμα Euseb. Vind., ὁλοκάρπωμα Bar. Par.
3) So Euseb., τῷ θεῷ ἡτοιμασμένον codd.
4) ἀναβλ. εἰς τ. οὐρ. nach den Hss., om. Euseb.
5) Κύριε ὁ θ. ὁ παντ. nach den Hss., om. Euseb.
6) So Euseb., περὶ σοῦ codd.

ἐνώπιόν σου, εὐλογῶ σε ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων σου ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ (vgl. Matth. 20, 23. 26, 39) *εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου, ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου· ἐν οἷς προσδεχθείην ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ, καθὼς προητοίμασας καὶ προεφανέρωσας καὶ ἐπλήρωσας*[1], *ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθινὸς θεός. διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σὲ αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω*[2] *διὰ τοῦ αἰωνίου ἀρχιερέως, τοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδός*[3], *δι᾽ οὗ σοὶ καὶ αὐτῷ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*[4]) *δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. ἀμήν.* Nach diesem Amen wird sofort das Feuer angezündet. Christen, „welchen es vergönnt war", meinten das Wunder zu sehen, dass das Feuer sich wölbte und wie ein geschwelltes Segel den Leib des Märtyrers umgab; von dem Märtyrer inmitten des Feuers nahmen sie einen Duft wie von köstlichen Aromen wahr[5]. Alles sehr subjectiv, aber wohl vereinbar mit einer wundergläubigen Augenzeugenschaft. Ebenso subjectiv, aber darum doch autoptisch ist auch das Weitere, dass die Heiden schliesslich gemerkt haben sollen, der Leib des Märtyrers könne vom Feuer nicht verzehrt

1) *καὶ προεφανέρωσας καὶ ἐπλήρωσας* nach den Hss., *προφανερώσας καὶ πληρώσας* Euseb.

2) So Euseb., *αἰνῶ σε, εὐλογῶ σε, δοξάζω σε* codd.

3) *διὰ τοῦ αἰωνίου ἀρχιερέως* (vgl. Hebr. 6, 29), *τοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδός* Euseb. und vet. lat., *σὺν τῷ αἰωνίῳ καὶ ἐπουρανίῳ, ἀγαπητῷ σου παιδί* codd. — 4) So Euseb. und vet. int., *μεθ᾽ οὗ σοὶ καὶ πνεύματι ἁγίῳ* codd. — 5) C. 15: *μεγάλης δὲ ἐκλαμψάσης φλογός, θαῦμα* (so Euseb., *θαῦμα μέγα* codd.) *εἴδομεν, οἷς ἰδεῖν ἐδόθη, οἳ καὶ ἐτηρήθημεν* (so codd. et vet. lat., *ἐτηρήθησαν* Eus.) *εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς τὰ γενόμενα. τὸ γὰρ πῦρ καμάρας εἶδος ποιῆσαν, ὥσπερ ὀθόνης* (so Euseb., *ὀθόνη* codd.) *πλοίου ὑπὸ πνεύματος πληρουμένης* (so Euseb., *πληρουμένη* codd.) *κύκλῳ περιετείχισε τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος, καὶ ἦν εἰς μέσον οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη, ἀλλ᾽ ὡς* (so Euseb., *ἀλλ᾽ ὡς ἄρτος ὀπτώμενος ἢ ὡς* codd.) *χρυσὸς ἢ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος. καὶ γὰρ εὐωδίας τοιαύτης* (so Euseb., *τοσαύτης* codd.) *ἀντελαβόμεθα, ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων.*

werden, ihn desshalb durch den Henker erstechen liessen, und dass dann das aus dem Leibe fliessende Blut das Feuer auslöschte [1]). In dem Gnadenstosse, welchen die heidnische Obrigkeit dem Polykarp geben liess, werden die Christen von Smyrna eine besondre Auszeichnung der göttlichen Gnade gesehen haben.

Die Bestattung Polykarp's wird c. 17. 18 (bei Eusebius KG. IV, 15, 40—44) so erzählt. Der Teufel habe, da er das herrliche Ende Polykarp's sah, es betrieben, dass die Christen nicht einmal seinen Leib empfingen, so sehr es Viele begehrten. Es sei also dem Niketes, dem Vater des Herodes, eingegeben worden, den Statthalter zu bitten, dass er den Leib nicht verabfolgen lasse, damit die Christen nicht am Ende den Gekreuzigten verliessen und den Polykarp zu verehren anfingen. Das habe man hauptsächlich auf Anstiftung der Juden gethan, welche auch, als die Christen den Leichnam aus dem Feuer reissen wollten, auflauerten. Da nun der Hauptmann die Streitsucht der Juden sah, liess er den Leichnam verbrennen. So konnten die Christen zuletzt doch noch die kostbaren Gebeine bestatten. Das Schreiben der smyrnäischen Christen drückt die Hoffnung aus, bei denselben die erste Jahresfeier des Märtyrertodes als eines Geburtstags zu begehen [2]). Der Märtyrertod Polykarp's machte

---

1) C. 16: *πέρας γοῦν* (so Euseb., Vind., *γοῦν* om. Bar. Par.) *ἰδόντες οἱ ἄνομοι οὐ* (so die codd., *μὴ* Eus.) *δυνάμενον αὐτοῦ* (so die codd., *αὐτοῦ* om. Eus.) *τὸ σῶμα ὑπὸ τοῦ πυρὸς δαπανηθῆναι, ἐκέλευσαν προσελθόντα αὐτῷ κομφέκτορα παραβῦσαι ξιφίδιον* (so die codd., *τὸ ξίφος* Eus.). *καὶ τοῦτο ποιήσαντος ἐξῆλθε* (so Eus., *ἐξῆλθε περιστερὰ καὶ* codd. et vet. lat.) *πλῆθος αἵματος, ὥστε κατασβέσαι τὸ πῦρ, καὶ θαυμάσαι πάντα τὸν ὄχλον, εἰ τοσαύτη τις διαφορὰ μεταξὺ τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν.* Die aus dem Leibe des Märtyrers fahrende Taube ist wohl dem lateinischen Uebersetzer, aber noch nicht dem Eusebius bekannt. Sie thut auch gar nichts, um das Feuer zu löschen.

2) C. 18: *οὕτως τε ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίων ὀστᾶ αὐτοῦ ἀπεθέμεθα, ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ*

auch auf die Heiden solchen Eindruck, dass sie überall von ihm redeten. Die Christen aber wünschten alle, solch ein evangelisches Martyrium nachzuahmen (c. 19 *οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι, κατα τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον*). Alles dieses trägt durchaus das Gepräge der Glaubwürdigkeit.

Erst in dem spätern Nachtrage finden wir vielleicht einen Anklang an die Ignatius-Briefe [1]), welche sonst von dem ächten Martyrium eher bereits abhängig sind [2]). Das ursprüngliche Martyrium Polykarp's kennt auch, wie Polykarp selbst, noch lediglich das synoptische, in keiner Weise das vierte, johanneische Evangelium [3]). Polykarp, der unmittelbare Jünger des Apostels Johannes, und seine Gemeinde verrathen noch nicht die mindeste Kenntniss von dem Evangelium, welches den Namen des Johannes führt, halten sich vielmehr noch durchaus an das Evangelium des Matthäus.

Polykarp von Smyrna ist mehr ein Mann des Lebens als Schrifststeller gewesen. Die Briefe, welche er nach Irenäus ad Florinum an Nachbargemeinden und an einzelne Christen geschrieben hat, sind nicht auf uns gekommen. Der Brief an die Philipper aber, welcher uns unter seinem Namen erhalten ist, dem Irenäus erst in dem grossen Werke gegen die

---

τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. Die altlateinische Uebersetzung lässt die Feier schon wiederholt geschehen sein: conventus itaque alacriter factus, ut praecipit dominus, ad diem natalemque martyrii.

1) C. 22: *ὁ μακάριος Πολύκαρπος, οὗ γένοιτο ἐν τῇ βασιλείᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι ἡμᾶς*, vgl. Ignatius ed Ephes. 12: *οὗ (Παύλου) γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω.*

2) Vgl. o. S. 335, Anm. 2. Es wird auch nicht zufällig sein, dass die Alke, welche das Martyrium Polyc. c. 17 als Schwester des heid- Niketes erwähnt, von Ignatius ad Smyrn. 13, ad Polyc. 8 schon als Christin gegrüsst wird.

3) Die Spuren des Johannes-Evgelium, welche Steitz Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861, S. 117) in dem Martyrium Polykarp's wahrnahm, meine ich schon hinreichend beleuchtet zu haben in der Z. f. w. Th. 1861, S. 306 f

Ketzereien bekannt, rührt nicht wirklich von ihm her. Freilich ist dieser Brief, verbunden mit den Ignatius-Briefen, hochgehalten worden. Noch zur Zeit des Hieronymus ward er in Asien öffentlich verlesen [1]. Dieser Brief an die Philipper wird wohl auch die *Πολυκάρπου διδασκαλία* sein, welche das Verzeichniss der heiligen Schriften hinter des Anastasius Sinaita Quaestiones et Responsiones [2] unter den ausserkanonischen Schriften an 23ter Stelle aufzählt. Noch weit weniger können die fünf Bruchstücke Polykarp's aus Victor's von Capua Catena in IV evangelistas [3] Vertrauen erwecken. Am Ende ist aber von Polykarp doch noch etwas durch seinen verehrungsvollen Schüler Irenäus schriftlich erhalten worden. Wen anders als den Polykarp wird Irenäus als den Höhern bezeichnen, von welchem er einige Aussprüche mittheilt? Von Irenäus sagt Eusebius KG. V, 8, 8: *καὶ ἀπομνημονευμάτων δὲ ἀποστολικοῦ τινὸς πρεσβυτέρου, οὗ τοὔνομα σιωπῇ παραδέδωκε, ἐξηγήσεις τε αὐτοῦ θείων γραφῶν παρατέθειται.* Alle diese Mittheilungen stimmen gut zu Polykarp.

Irenäus adv. haer. I, prooem. 2: *καθὼς ὑπο τοῦ κρείττονος ἡμῶν εἴρηται ἐπὶ τῶν τοιούτων* (über gnostische Häretiker), *ὅτι λίθον τὸν τίμιον σμάραγδον ὄντα καὶ πολυτίμητόν τισιν ὕαλος ἐνυβρίζει διὰ τέχνης παρομοιουμένη, ὁπόταν μὴ παρῇ ὁ σθένων δοκιμάσαι καὶ τέχνῃ διελέγξαι την πανούργως γενομένην. ὅταν δὲ ἐπιμιγῇ ὁ χαλκὸς εἰς τὸν ἄργυρον, τίς εὐκόλως δυνήσεται τοῦτον ἀκέραιος ὢν* [4] *δοκιμάσαι;*

Ebendas. I, 13, 3: *καθὼς ὁ κρείσσων ἡμῶν ἔφη περὶ*

---

1) Hieronymus de vir. illustr. 17: scripsit (Polycarpus) ad Philippenses valde utilem epistolam, quae usque hodie in Asiae conventu legitur.

2) Bei Cotelier Patres apost. I, 196, J. B. Pitra Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Tom. I, Rom. 1864, p. 100.

3) Bei Jacobson, Patres apost. ed. IV. II, p. 552 sq.

4) *ἀκεραίως* codd., rudis cum sit vet. int. —

τῶν τοιούτων προφητῶν [1]), ὅτι τολμηρὸν καὶ ἀναιδὲς ψυχὴ κενῷ ἀέρι θερμαινομένη.

Ebend. I, 15, 6: ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας ἐμμέτρως ἐπιβεβόηκέ σοι (dem Valentinianer Marcus), εἰπὼν οὕτως·

Εἰδωλοποιὲ Μάρκε καὶ τερατοσκόπε,
ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης,
δι' ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα,
σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις,
5. ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα,
ἅ σοι χορηγεῖ σος πατὴρ Σατανᾶς ἀεί [2]),
δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν,
ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας.

καὶ ταῦτα μὲν ὁ θεόφιλος πρεσβύτης.

V. 6 steht niemandem besser an, als dem Polykarp, welcher den Marcion als Erstgeborenen des Satanas bezeichnet hat.

Ebd. III, 17, 14: sicut quidam dixit superior nobis de omnibus, qui quolibet modo depravant quae sunt dei et adulterant veritatem: In dei lacte gypsum male miscetur.

Ebd. III, 23, 3: quemadmodum ex veteribus quidam ait: Quoniam quidem transtulit deus maledictum in terram, ut non perseveraret in homine (Gen. 3, 17).

Vielleicht geht es gleichfalls auf Polykarp im Kampfe gegen die Gnostiker zurück, was Irenäus adv. haer. IV, 12, 1 mittheilt. huiusmodi quoque de duobus testamentis senior apostolorum discipulus disputabat, ab uno quidem et eodem deo utraque ostendens, nec esse alterum deum praeter unum, qui fecit et plasmavit nos, nec firmitatem habere sermonem eorum qui di-

1) προφητῶν vet. int., om gr. —
2) V. 6. 7 lauten in den Hss.:

ἅ σὺ χορηγεῖς ὡς πατὴρ Σατανᾶ εἰ
δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα Ἀζαζὴλ ποιεῖν.

Auf das Richtige ist man geführt worden durch die alte Uebersetzung:

Quae tibi praestat tuus pater Satanas
per angelicam virtutem Azazel facere.



cunt, aut per angelos aut per quamlibet virtutem aut ab alio deo factum esse hunc mundum, qui est secundum nos.

Das ist nur Vermuthung. Aber keine Vermuthung, sondern geschichtliche Wahrheit ist es, dass Polykarp ein Jünger des Johannes als des Apostels Kleinasiens und des Sehers der Apokalypse gewesen ist, ohne den Johannes als Evangelisten irgendwie zu bezeugen. Das urapostolische Christenthum hat er unter Juden und Heiden verbreitet, durch Milderung seines Verhältnisses zu dem Paulinismus katholisch fortgebildet, aber gegen die gnostische Häresie bis zu Ende standhaft vertheidigt. Wie er von Hause aus ein Jünger von Aposteln war, so ist er auch eine Säule der entstehenden katholischen Kirche geworden, nur ohne die altjohanneische Eigenthümlichkeit Kleinasiens schon römischer Oberherrschaft aufzuopfern.

XV.

Ueber εἰς τό mit dem artikulirten Infinitiv in den Briefen an die Römer und Korinther.

Von

E. Harmsen,

Pastor zu Nieder-Marschacht, Amt Winsen a. d. Luhe, Prov. Hannover.

Hr. OCR. Dr. Meyer stellt in seinem Commentar über den Römerbrief (4. Aufl. 1866) zu Römer 1, 20. die Behauptung als Regel auf: Es fordere εἰς τό mit dem artikulirten Infinitiv durchgängig die Fassung vom Zwecke; an keiner einzigen Stelle, namentlich im Römerbriefe, werde es anders als telisch

gebraucht. — Mit dieser Behauptung tritt er in Widerspruch auf gegen mehrere gelehrte Ausleger, welche doch auf grammatische Kenntniss der griechischen Sprache überhaupt und der des N. T. insbesondere auch Anspruch haben. Denn Röm. 1, 20 wird von Reiche, de Wette, Rückert, Fritzsche u. M. diese Sprachform vom Erfolge gefasst; ja die telische Sprachform wird, wie Meyer anführt, an dieser Stelle von de Wette sogar für sinnlos erklärt, und Baumgarten-Crusius hat ihm beigestimmt. Da nun Meyer, namentlich in der grammatischen Erklärung des N. T. als Autorität gilt, und seine Commentare mit Recht eine weite Verbreitung gefunden haben, wie denn auch ich aus denselben sehr viel gelernt zu haben dankbar bekenne, so möchte jene Behauptung von Vielen als begründet angenommen werden, und wohl gar in eine Grammatik des N. T. übergehen. Wenn nun aber diese Behauptung als Regel sich nicht sollte geltend machen lassen: so muss das Letzte verhütet werden. Jedenfalls verdient die Behauptung eine sorgfältige Betrachtung derjenigen Schriftstellen, auf welche sie sich bezieht. Sieht man nun diese Stellen nur etwas genau an, so findet man sogleich den Beweggrund zur Aufstellung der obigen Regel. Denn es giebt wirklich viele

I. Stellen, in denen *εἰς τό* mit dem Infinitiv unzweifelhaft telisch gebraucht wird. Diese sind Röm. 1, 11. 4, 18. 7, 4. 5. 11, 11. 15, 8. 1 Kor. 9, 18. 11, 33. 2 Kor. 4, 4. Zweifelhaft indess ist mir diese Fassung 2 Kor. 8, 6. In allen diesen Stellen steht nun *εἰς τό* mit dem Inf. Aor. 1, und dieser drückt allerdings die Absicht aus, welche, als in der Zukunft liegend, erreicht werden soll. Es genüge, um diess zu erkennen, nur einige jener Stellen uns zu vergegenwärtigen.

1) Röm. 1, 11 heisst es: „Denn ich sehne mich darnach, euch zu sehen (*ἰδεῖν*), damit ich euch etwas mittheile, eine geistige Gabe *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς* d. i. in Bezug darauf dass ihr (= dazu, dass) ihr gestärket werden mögt oder sollt“. Dieser Zweck kann und wird erst dann erreicht werden, wenn die Sehnsucht befriedigt ist.

2) Röm. 4, 18 heisst es von Abraham: ὃς παρ' ἐλπίδα ἐφ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν. Abrahams Glaube ist ein Glaube wider Hoffnung (da alle Hoffnung vorbei war) auf Hoffnung der Erfüllung der ihm von Gott gegebenen Verheissung, „in Bezug darauf, dass er werden sollte Vater vieler Völker". Es ist das εἰς τὸ γεν. etc. von ἐπίστευσαν abhängig; und nicht, wie Fritzsche annimmt, von der Folge zu fassen.

3) Röm. 7, 4. 5: „Also, meine Brüder, auch ihr; ihr wurdet (in der Taufe auf Christi Tod) getödtet dem Gesetze durch den Leib Christi εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς: in Bezug darauf, dass ihr werden solltet eines Andersartigen, des aus Todten Auferweckten, damit wir (durch heiligen Wandel) Frucht bringen sollten Gotte." Das εἰς τὸ γεν. ὑμ. giebt nicht die Folge an von dem, was eintritt mit jenem Getödtetsein, sondern den Zweck desselben. Ebenso V. 5: „Denn als wir waren (lebten) in dem Fleische, da erwiesen sich die Leiden (oder Leidenschaften) der Sünde, die durch das Gesetz gekommen waren, wirksam in unsern Gliedern εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ in Bezug darauf, dass sie Furcht tragen sollten dem Tode, dem Gegentheile des wahren Lebens. Denn das Gesetz, welches Niemand ganz erfüllt, soll, je mehr es sich vervielfältigt darstellt, nach Gottes Gnaden-Rathschluss dem Menschen Sünden und Schuld und Verderben zum lebendigen Bewusstsein bringen, damit die Nothwendigkeit der Rechtfertigung durch den Glauben, aus Gnade, erkannt werde. — So ist in allen oben angeführten Stellen εἰς τό mit dem Inf. Aor. telisch zu fassen. Zweifelhaft ist mir, wie gesagt, nur

4) 2 Kor. 8, 6. Der Apostel sagt von den Makedoniern: „Nach Vermögen (ich bezeuge es), und über Vermögen, freiwillig, mit vielem Zureden uns anflehend um die Gnade und um die Theilnahme an der Hülfeleistung für die Heiligen, und — nicht wie wir gehofft hatten, sondern — sich selbst gaben sie zuerst dem Herrn und — uns, durch den Willen Gottes, εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον, ἵνα καθὼς ἐνήρξατο,

οὕτως καὶ ἐπιτελέσῃ εἰς ὑμᾶς καὶ τὴν χάριν ταύτην." — Hier soll nach Meyer, dem v. Hofmann folgt, der Apostel „fein und fromm das Verhältniss so dargestellt haben, dass dieser Weiterbetrieb des Collectenwerks bei der durch den göttlichen Willen gewirkten aufopfernden Freigebigkeit der Makedonier in Gottes Absicht gelegen habe und also eine von Gott bezielt gewesene Folge sei". — Die Hingabe der Makedonier „an den Herrn und an uns" (als Apostel desselben) betrachtet Paulus allerdings als eine von Gott gewollte oder bezielte That. Jedoch „den Weiterbetrieb des Collectenwerks" (d. i. diess, dass er dem Titus zureden sollte, dasselbe zum Abschluss zu bringen) als eine von Gott bezielte Folge darzustellen, ist ihm meines Erachtens nicht in den Sinn gekommen. — Denn was Gott durch die Predigt des Evangeliums bezweckt, ist: das Glauben an dasselbe. Und was er durch sie bei den Makedoniern bewirkte, ist: zuerst dass sie sich selbst, ihr Personleben, dem Herrn zu eigen gaben; und zweitens, dass sie sich dem Apostel freiwillig mit ihrer Habe, und über Vermögen, gaben. Gerade diess Letzte hervorzuheben, darum war es dem Apostel in diesem Schreiben an die Korinther vornehmlich zu thun; obwohl er diese selbst ganz für sich zu gewinnen strebte. Daher fährt er (so scheint es) an (ἔδωκαν) καὶ ἡμῖν anschliessend, fort: εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον, ἵνα etc., um anzugeben, wie diese Hingabe auf sein Gemüth gewirkt habe, so nämlich, dass er dem Titus zuredete u. s. w. So gefasst, drückt εἰς τὸ παρ. ἡμ. Τ. die Folge der Hingabe aus. Diess berichtet der Apostel; und er durfte erwarten, dieser Bericht werde eine gute Wirkung auf die Gemüther der Korinther hervorbringen. Auch Winer (Gramm. 6. Aufl. S. 294.) fasst εἰς τὸ παρ. consecutiv und übersetzt „so dass wir den Titus baten". — Will man aber εἰς τὸ παρ. ἡμ. Τ. nach der Grammatik durchaus telisch fassen: so muss man, da die jetzt von Meyer angenommene Erklärung nach meinem Dafürhalten unstatthaft ist, zu dessen früheren Erklärung zurückkehren, dass nämlich der Apostel die Absicht der Makedonier, bei ihrer Gabe nach Vermögen und über Vermögen,

habe ausdrücken wollen, dass er dem Titus zureden solle u. s. w. Dann ist der Absichtssatz von ἔδωκαν abhängig; und der Apostel sagt dann: sie gaben (auch) uns in Bezug darauf, dass wir dem Titus zureden sollten, damit er u. s. w. Gegen diese Erklärung ist, so viel ich sehe, nichts einzuwenden; sie ist grammatisch richtig und dem Zusammenhang angemessen; denn nach 8, 17 nahm Titus die Zuredung an.

II. Da nun aber in der griechischen Sprache die Bedeutung des Infin. Aor. von der des Infin. Präs. verschieden ist, indem dieser bloss den Begriff des Verbs ausdrückt, ohne jede Nebenbestimmung: so sträubt man sich von vornherein gegen die Zumuthung, die Fassung des εἰς τό mit dem Infin. Präs. gleichfalls als eine telische anzunehmen; und man wird sich dazu nur dann entschliessen, wenn der Gedanken-Zusammenhang in denjenigen Schriftstellen, wo diese Sprachform vorkommt, uns zu dieser Annahme zwingt. Ob nun das wirklich der Fall ist, das ist die Frage; und, um die richtige Antwort zu geben, sind diese Stellen einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Diese Stellen sind in den genannten Briefen: Röm. 1, 20. 3, 16. 4, 11. 16. 6, 12. 8, 29. 12, 2. 3. 15, 13. 16. 1 Kor. 10, 6. 11, 22. Aus denselben hebe ich absichtlich zuerst hervor:

1) Röm. 4, 11, und zwar deswegen zuerst, weil hier der artik. Infin. im Präs. und Aor. vorkommt. Es heisst V. 10: „Denn wir sagen: „„Zugerechnet ward dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit.““ Wie denn nun ward er zugerechnet? Da er in Beschneidung war, oder in Vorhaut? Nicht in Beschneidung, sondern in Vorhaut.“ Und jetzt heisst es weiter V. 11: „*Καὶ σημεῖον ἔλαβεν, περιτομήν,*[1] *σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ,* d. i. und ein Zeichen empfing er, Beschneidung, als Siegel der Gerech-

1) Die LA. *περιτομῆς* haben freilich B. und Sin.; die LA. *περιτομήν* AC* Orig. Syr. utr. mehrere Minusk.; die letzte halte ich für die ächte; auch v. Hofmann giebt ihr den Vorzug.

tigkeit, der in der Vorhaut bewiesenen." — Der Genitiv der LA. *περιτομῆς* kann nicht, wie Meyer richtig sagt, als Genit. appos. gefasst werden, weil der Artikel vor *σημεῖον* fehlt. Wie aber Meyer sich berechtigt halten kann, die Worte *καὶ σημ. ἔλ. περιτομῆς σφρ.* zu übersetzen „Und ein Zeichen, mit welchem er durch Beschneidung versehen ward, empfing er als Siegel", das begreife ich nicht; es steht ja nicht *τῇ περιτομῇ* da! Gerade die Wortstellung *σημεῖον ἔλαβεν* berechtigt uns dazu, diese Worte als einen Satz für sich zu fassen, und zu erwarten, dass das Zeichen selbst werde genannt werden. Und es wird genannt, nämlich „Beschneidung"; der Artikel ist vor *περιτομήν* nicht erforderlich; zugleich wird angegeben, als Was er sie empfing, nämlich „als Siegel", und zuletzt wird gesagt, Wovon und Wozu er sie als Siegel empfing. Das „Wovon" drücken zunächst aus die Worte „von der Gerechtigkeit des Glaubens"; aber dieser Glaube wird sodann in Bezug auf Abraham noch näher bestimmt, als solcher nämlich, den er in der Vorhaut hatte; und endlich wird das Zeichen, die Beschneidung, klar und verständlich gedeutet, wozu oder vielmehr in Bezug auf Wen er diess Zeichen empfing, nämlich nicht allein für sich, sondern auch für Alle in der Zukunft. Es heisst: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων διὰ ἀκροβυστίας.* — Meyer, welcher die ekbatische Erklärung von *εἰς τὸ* c. Infin. „eine mit Recht verlassene" nennt, hält auch hier die telische Fassung fest und übersetzt: „damit er wäre". Diese Fassung, behauptet er, sei der biblischen Anschauung und der Wichtigkeit der Sache entsprechender, als jene, die ekbatische. — Aber der Apostel kann nicht haben sagen wollen, „damit Abraham wäre", was den Sinn geben würde „damit er sein sollte", d. i. damit er werden sollte, was er durch *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτόν* würde ausgedrückt haben. Nach der Anschauung des Apostel Paulus hat Gott nach seinem ewigen Heilsrathschlusse den Abraham zum Vater aller Gläubigen bestimmt; und dieser ist es, subjective, wirklich geworden, als er und weil er der göttlichen Verheissung glaubte. Das *εἰς τὸ* c. Infin. Präs. drückt weder das Telische noch das Ekba-

tische aus; es weist hin auf das, was wirklich der Begriff des folgenden Verbs ausdrückt. Demnach ist zu übersetzen entweder in Bezug darauf, dass **er ist** Vater aller Gläubigen, oder kürzer „indem dass er ist“, oder „also, dass er **ist** Vater aller Gläubigen im Zustande der Vorhaut. Abraham ist kraft seines in der Vorhaut bewiesenen Glaubens Typos aller Gläubigen, — in der Vorhaut, *εἰς το λογισθῆναι* (*καὶ*) *αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην*, d. i. in Bezug darauf, dass (= indem dass: also, dass) ihnen zugerechnet **werden sollte** die Gerechtigkeit. — In diesem Sinne die Worte aufzufassen, fordert die Anschauung des Apostels und — die Grammatik! — Wir wollen nun sehen, wie es sich mit den andern Stellen verhält. — Wir gehen über zu der wichtigen Stelle

2) Röm. 1, 20. Zur Begründung der Nothwendigkeit der Gottes-Gerechtigkeit und der Rechtfertigung der Menschen durch den in Jesu Christo enthüllten und offenbargemachten Glauben an Gottes Gnade in Christo beweist der Apostel im ersten Haupttheile die Sündhaftigkeit aller Menschen, der Heiden nicht nur, sondern auch der Juden (1, 18 — 3, 20). „Enthüllt wird, sagt er 1, 18, Zorn Gottes über alle Ungerechtigkeit der Menschen, die da die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten“ (unterdrücken); darum „weil das von Gott Kennbare (und Bekannte) offenbar ist unter ihnen, da Gott es ihnen offenbar gemacht hat“ (1, 19). „Denn seine sichtbaren Eigenschaften werden ihnen von der (sichtbaren) Welt ab (d. i. an der Welt) als Denkergebnisse (*νοούμενα*) ersichtlich“ .... *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*. — Hier soll, nach Meyer, „die Fassung des *εἰς τὸ* mit dem Infin. (Präs.!) vom Zwecke auch dem Zusammenhange (V. 11) angemessener sein“, als die vom Erfolge (wie de Wette u. M. annehmen); „weil das *καθορᾶται* als ein durch Gottes Selbstoffenbarung (V. 19) vermitteltes gedacht ist, und mithin die Idee der göttlichen Absicht bei *εἰς τὸ εἶναι* etc. nicht eigenmächtig zu verdrängen ist.“ — Richtig ist zwar gesagt, „dass das *καθορᾶται* als ein durch Gottes Selbstoffenbarung vermitteltes gedacht

ist". — Daraus aber ist keineswegs „die Idee der göttlichen Absicht bei εἰς τὸ εἶναι" zu erschliessen, wie das so schlichtweg von M e y e r durch das „Mithin" geschieht. An keiner einzigen Stelle — so viel ich weiss — hat der Apostel Paulus sein Glaubensbewusstsein dermassen ausgesprochen, dass Gott bei seiner Selbstoffenbarung (in der sichtbaren Natur zumal) den Zweck gehabt habe, dass die Menschen s o l l e n unentschuldbar sein. Die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen und deren Unentschuldbarkeit wird von ihm zunächst als faktisch ausgesprochen, und weiter unten (3, 10 ff.), vornehmlich in Bezug auf die Juden, durch Gottessprüche der Schrift bewiesen. Aber nicht bloss ausgesprochen wird die Unentschuldbarkeit der Menschen, sondern sogleich (V. 20) wird der Grund angegeben, warum sie unentschuldbar sind: „darum weil sie, obschon sie Gott kannten (V. 19), als Gott ihn nicht verherrlichten oder ihm danksagten." Darum gab Gott sie in ihren Unglauben und ihr Lasterleben dahin (1, 25—31); darum ward Zorn Gottes über sie enthüllt (1, 18). — Die Behauptung der Unentschuldbarkeit wird 2, 1, insbesondere in Bezug auf die Juden, wiederholt; und auch ihnen wird bewiesen, dass sie keinen Grund haben, einen Andersartigen, den Heiden, zu verurtheilen; weil sie, obwohl sie das Gesetz haben, dennoch des Gesetzes Werk nicht thun; demnach als Gesetzesübertreter den Heiden gleichzustellen sind. Endlich wird auch die Strafgerechtigkeit Gottes bewiesen; weil Gott sich Allen, selbst den Heiden, in ihrem Gewissen als heiliger Gesetzgeber kundgethan hat, so dass, am Tage des Gerechtigkeitsgerichtes, der Menschen eigenes Gewissen ein Mitzeugniss von der Gerechtigkeit desselben abzulegen sich genöthigt sieht. Als wirklich unentschuldbar müssen sich demnach Alle erkennen und bekennen. Mithin steht mit des Apostels Glaubensbewusstsein M e y e r ' s Behauptung, Gottes Selbstoffenbarung beziele die Unentschuldbarkeit der Menschen, in schroffem Widerspruch. — Ueber den Heilsrathschluss Gottes spricht sich der Apostel nur dahin aus: Beschlossen hat Gott Alle unter Unfolgsamkeit, d a m i t er sich Aller e r b a r m e, — Aller, welche sich zu ihm bekehren, im Glauben seine in Christo ihnen dar-

gebotene Gnade sich aneignen. Das ist das Ziel, welches Gott durch die Enthüllung Jesu, als seines Sohnes, anstrebt. Des Apostels Glaubensbewusstsein fordert, dass ausgesagt wird: Unentschuldbar sind Alle; durch eigne Schuld strafwürdig! Dasselbe fordert die Grammatik: der Infin. Präs. sagt das Unentschuldbar*sein* aus. Es ist zu übersetzen in diesem Sinne: *indem dass sie* **sind** oder *also, dass sie* **sind** *unentschuldbar.* — Wir kommen zu

3) Röm. 3, 26. — Mit Röm. 3, 20 ff. beginnt der zweite Haupttheil: die Darstellung der Gottes-Gerechtigkeit (3, 20 — 6, 23). Die Untertheile desselben werden 3, 20—26 *kurz* angegeben. Der Bestimmungsgrund der Erlösung ist die Gnade (3, 24. 5, 2. 8). Der Vermittler der Gottes-Gerechtigkeit ist Christus Jesus; ihn hat Gott vor sich hingestellt als Sühnegegenstand (3, 25. 4, 23 — 5, 11). So gelten dann die Sätze: „In Einem Jesus Christus, — „durch Einen Gerechtigkeitsspruch“, — „für alle Menschen“, — „zur Gerechtigkeit des Lebens“ (5, 19). Denn in einem neuen Leben wandeln alle auf Christi Tod Getauften (Cap. 6). — Diese Gottesgerechtigkeit ist jetzt offenbar gemacht worden (3, 21): Gott hat den für uns Gestorbenen (und Auferweckten) *sich hingestellt als Sühnegegenstand, durch Glauben* (3, 26. 27. 4, 23 — 5, 11) in seinem Blut, „*zur Aufzeigung* seiner Gerechtigkeit wegen der Uebersehung der vorherbegangenen Versündigungen in der Innehaltung (= Langmüthigkeit 2, 4) Gottes, *zu der Aufzeigung* seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit“. Das, was nun dieses von Gott hingestellte *ἱλαστήριον* aufzeigt, besagen die Worte *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*, und das wird vom Apostel selbst in diesem Abschnitt ausgeführt. Die Ausführung des „*τὸν ἐκ πίστεως*“ steht zu Anfang 3, 27 — 4, 22. — Wie soll nun der Infinitivsatz gefasst werden? *Meyer* sagt: „*Εἰς τὸ εἶναι* etc. ist nicht Epexegese von *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικ. αὐτοῦ*, weil ja *καὶ δικαιοῦντα* etc. *weiter* geht, sondern endzweckliche Bestimmung der ganzen Aussage von *ὃν προσέθετο* bis *καιρῷ*. Es ist deren Schlussstein: „„damit er sei gerecht und gerecht-

machend den Gläubigen“ “, was logice zu fassen ist: „damit er durch das so und in solcher Absicht veranstaltete ἱλαστήριον Christi erkannt werde als gerecht und gerechtmachend den Gläubigen.“ — Es ist nun allerdings nicht zu denken, dass der Apostel habe sagen wollen: Es sei bei der Aufstellung Christi als ἱλαστήριον die endzweckliche Bestimmung Gottes, welche als solche in der Zukunft erst zu erreichen ist und erreicht werden soll, diese gewesen, dass er sein solle oder müsse gerecht und gerechtmachend die Gläubigen. Um aber dennoch durchaus die telische Bedeutung des εἰς τὸ mit dem Infin. Präs. festzuhalten, will Meyer, dass der Infinitivsatz logice gefasst werde, und zwar in dem Sinne, „dass Gott durch das so veranstaltete ἱλαστήριον als gerecht und rechtfertigend erkannt werde!“ Diess Letzte ist allerdings Gottes Absicht; ja wohl! Nur liegt es nicht in dem Infinitivsatz; es ist erst hineingetragen um es herauszubringen! Die Sache verhält sich, meine ich vielmehr so: Gott hat thatsächlich Christum als ἱλαστήριον aufgestellt. Auch das Kreuz Christi mit seinem Blute kann so genannt werden; und als solches ist es den Juden ein Aergerniss, den Heiden eine Thorheit (1 Kor. 1, 23); eine Könnenskraft Gottes aber ist es zur Rettung Jedem, der da glaubt (Röm. 1, 16.); denn eine Gottes-Gerechtigkeit wird in ihm (in dem Evg. vom Kreuze oder von dem Gekreuzigten) enthüllt aus Glauben für Glauben (Röm. 1, 17). Und diese enthüllte Gottes-Gerechtigkeit ist offenbar gemacht worden (3, 21), — mit andern Worten —, Gott hat sich Christum hingestellt als ἱλαστήριον . . . . zur Aufzeigung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit. Was ist denn nun das, was das hingestellte ἱλαστήριον aufzeigt? Antwort: Gottes Gerechtsein und Rechtfertigen! Der Infinitivsatz ist demnach Epexegese von πρὸς τ. ἐνδ. τ. δικ. αὐτοῦ. Es ist zu übersetzen: „in Bezug darauf, dass (= indem dass) = also, dass er ist gerecht und (ist) rechtfertigend Den, der aus Glauben lebt. Diess ist die, der Gnosis des Apostels von dem aufgestellten ἱλαστήριον, angemessene Erklärung; für sie ist auch die Grammatik. — Kürzer können wir betrachten

4) Röm. 4, 16: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι* etc. — Meyer sagt: „*εἰς τὸ εἶναι βεβ.* etc. enthält nun wieder die göttliche Absicht, welche bei dem *κατὰ χάριν* obwaltet. Gnadenweise sollen sie Erben sein; und warum gnadenweise? Damit die Verheissung fest sei und in zuverlässiger Gültigkeit bestehe." — Aber der Apostel will ausdrücken nicht eine Absicht Gottes, welche erreicht werden soll, sondern ausdrücken will er das Festsein, das wirklich eingetretene und fortdauernde Gelten der Verheissung. Gewöhnlich nimmt man *εἰς τὸ* als Folgerung; aber auch diese Fassung ist nicht ganz genau; wenigstens muss das Festsein der Verheissung dann so gedacht werden, dass es sogleich unmittelbar mit dem Glauben an Gottes Gnade in Christo, als Folge eintritt. Demnach kann man in diesem Sinne übersetzen: „desshalb (ist's so, d. i. gilt diess) — aus Glauben, damit nach Gnade, also, dass fest ist die Verheissung für jeden Samen, der .... aus dem Glauben Abrahams ist u. s. w. — Etwas länger werden wir bei

5) Röm. 6, 12 verweilen müssen, wo es heisst: *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν.* Diese LA. *ὑπακούειν* ohne weitern Zusatz halte ich für die ächte. — Meyer sagt nun: *εἰς τὸ ὑπακούειν* etc. enthält die schmähliche Tendenz des von dem Apostel verbotenen Herrschenlassens der Sünde in dem sterblichen Leibe. — Wenn aber die Tendenz, welche auf ein zu erreichendes Ziel hinweist, bezeichnet werden sollte: dann müsste der Infin. Aor. stehen! Ausserdem fordert der Gedankenzusammenhang die Festhaltung der Bedeutung des Infin. Präs. Denn die tiefsinnige Bedeutung der Taufe hat der Apostel dargestellt: In der Taufe auf Christi Tod sind wir einmal für immer mit Christo der Sünde gestorben und leben hinfort für Gott. Daher sagt der Apostel, sich an die Leser wendend V. 11. 12: „Also auch ihr; ihr erachtet euch selbst als Todte zwar für die Sünde, als Lebende aber für Gott in Christo Jesu!" „So soll denn nun (wie ihr bei der Taufe bekannt und gelobt habt) nicht Königsgewalt haben die Sünde in euerm

sterblichen Leibe zum Gehorsamsein d. i. also, dass ihr ihr gehorsam seid. — Da die Sünde personificirt ist als König mit schlechthiniger Herrschergewalt: so wird ihr (wie es scheint absichtlich) nicht die *σάρξ*, sondern das *σῶμα*, der lebendige Gliederbau, der Mensch nach seiner äussern Erscheinung und Gestalt, unterworfen. Dieses *σῶμα* (*ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* V. 6) „ward aber mit Christo gekreuzigt, um ferner nicht der Sünde zu dienen." Das ihr Gehorsamsein hat aufgehört; der wahre Christ, der in der Taufe der Sünde gestorben ist, lebt für Gott in Christo Jesu; wie sich dieses neue Leben im Innern fortwährend erneuert und ausgestaltet, ebenso scheidet dasselbe fortwährend das Alte, Irrthum und Sünde, aus. Diess ist des Apostels ideelle Anschauung von dem neuen Lebensprocesse, dessen Princip Christus ist. Daher ist das *κυριεύσει* V. 14 streng futurisch zu nehmen: „die Sünde wird über euch nicht Herrschaft führen". — So spricht denn auch hier der Gedankenzusammenhang dafür, dass der Infin. Präs. in der Sprachform *εἰς τὸ* mit Infin. Präs. den Begriff des Verbs ohne alle Nebenbestimmung ausdrückt. — In

6) Röm. 8, 29 (*ὅτι οὓς προέγνω καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*) wird *εἰς τὸ εἶναι* ebenso zu fassen sein. — Nach Meyer soll es hier den Endzweck von *προώρ. συμμ.* etc. ausdrücken, wie denn schon der Begriff von *προώρ.* die Absicht enthalte". — Nach Reiche ist der Infinitivsatz „ein Folgesatz", welcher, wie er hinzufügt, „das Ziel der Bestimmung und die Menge der Bestimmten beleuchtet"; so dass er durch diese Hinzufügung mit Meyer übereinzustimmen scheint. — Wenn aber, entgegnen wir, das Ziel oder der Endzweck sollte ausgedrückt werden, dann müsste *εἰς τὸ* mit dem Inf. Aor., demnach hier *γενέσθαι*, stehen; was aber hier nicht stehen kann, da Christus der Erstgeborne ist. — Der Apostel hat — und diess ist, meine ich, wohl zu beachten — in dem ganzen Abschnitte c. 7. 8, also auch 8, 28—30, vorzugsweise die Judenchristen, das heisst Christen aus dem Judenthum, welche ja den grössten Theil der römischen Ge-

meinde ausmachten, im Auge; obwohl die Sätze 8, 28—30 allgemein gültige Wahrheiten enthalten. Sie, die Judenchristen, sollen sich zum Danke gegen Gott dafür verpflichtet fühlen, (7, 24. 25), dass sie vom Gesetze der Sünde und des Todes losgekommen sind (8, 2. 11); sie, sie sollen sich als Kinder Gottes (8, 14—16) von der Gewissheit ihrer ewigen Seligkeit (8, 17—27) überzeugt halten (8, 21—39). In Bezug auf sie insbesondere sagt nun der Apostel V. 28: „Wir wissen, dass Denen, die da Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, Denen, die da nach dem Vorsatze Berufene sind.“ Und bei „alle Dinge“ denkt er vielleicht an Verhöhnungen, Bedrückungen, Verfolgungen, welche sie von Seiten der Juden zu erdulden hatten; da diesen ja die Predigt von Christo dem Gekreuzigten ein Aergerniss war; was er indess schonend, weislich nicht erwähnt. Der Inhalt des Satzes (V. 28) wird nun V. 29—30 weiter entwickelt. — Zu οὓς προέγνω ergänze ich mit Reiche aus dem Vorhergehenden ἀγαπῶντας τὸν θεόν; denn zu vergleichen ist 1 Kor. 8, 3: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ. Das Verb ὁρίζειν nehme ich der Abstammung zu Folge als „abgränzen, sondern“; so heisst es Röm. 1, 4. Hebr. 4, 7; ebenso προορίζειν 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 5. 11, und ἀφορίζειν Röm. 1, 1. 2 Kor. 6, 17. Gal. 1, 15. 2, 12. Demnach übersetze ich: Welche er vorherkannte, die auch sonderte er vorher als Gleichgestaltete des Bildes seines Sohnes (in Bezug darauf dass = indem dass) also, dass Er ist Erstgeborner unter vielen Brüdern. Sie sind — das sollen sie wissen — von Gott nach seiner Präscienz vorhergekannt als die ihn Liebenden, und als solche von den Kindern dieser Welt gesondert, gesondert als Gleichgestaltete des Bildes seines Sohnes; und wie Er, der Sohn Gottes, der Erstgeborne wirklich ist, ebenso sind auch Die, die durch den Glauben an ihn die Kindschaft empfangen haben, Brüder des Erstgebornen. — Indem nun der Apostel wieder anknüpft an das Vorhergegangene, an προώρισεν und κλητοῖς, folgt V. 30 der Kettenschluss: „Welche er aber vorhersonderte, diese auch berief er; und welche er berief, diese

auch rechtfertigte er; welche er aber rechtfertigte, diese auch verherrlichte er.“ Die Judenchristen sollen die feste Ueberzeugung gewinnen, dass der ewige Gnadenrathschluss Gottes an ihnen wirklich in Erfüllung gegangen ist. — Wie wichtig ist die richtige Fassung von *εἰς τὸ* mit dem Inf. des Präsens! — Wenn man erkennt, dass der Abschnitt c. 7. 8 sich vorzugsweise und zunächst auf die Judenchristen bezieht: wie treffend schliesst sich dann an ihn der Abschnitt c. 9. 10. 11, in welchem ihnen die grossartige Aussicht eröffnet wird, dass nach dem Eingange der Fülle der Heiden in's Gottesreich auch das Volk der Juden sich zum Glauben an Gottes Gnade in Christo bekehren werde! — Dass in

7) Röm. 12, 2. 3 (*καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) das *εἰς τὸ* c. Inf. Präs. nicht telisch steht, ist leicht einzusehen; denn das *δικιμάζειν* und *σωφρονεῖν* soll sogleich eintreten. — Indem ich versuche die Paronomasie wiederzugeben, übersetze ich: Und nicht werdet gleichgestaltet diesem Aeon, sondern werdet umgewandelt durch Erneuerung der Vernunft, also, dass ihr prüfet, was der Wille Gottes ist, der gute, wohlgefällige und vollkommene. Denn ich sage euch, durch die Gnade, die mir gegeben ist, einem Jeglichen, der da unter euch ist: Nicht Höheres (zu) erstreben, als man muss erstreben, sondern also streben, dass man Heilsames erstrebe; sowie jedem Einzelnen Gott zugetheilet hat ein Glaubens-Mass! — Desgleichen

8) Röm. 15, 13. (15.) 16. „Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Frieden bei dem Glaubenhaben *εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς* d. i. (indem dass ihr) also, dass ihr Ueberfluss habt an der Hoffnung in Kraft heiligen Geistes.“ — Und V. 15. 16. „Kühnlicher aber schrieb ich euch zum Theil, wie einer, der euch dabei wieder erinnert nach der Gnade, die mir gegeben ist von Gott, *εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν* [*X. I.*], d. i. (in Bezug darauf oder) indem dass (also, dass) ich ein priesterlicher Diener **bin,** priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes, damit werden solle die Opfergabe der

Heiden eine wohlannehmbare, eine im heiligen Geiste geheiligte.“ —

1 Kor. 11, 22 ist ein Missverständniss der Worte *μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν;* nicht möglich; auch nicht, wenn wir deutsch sagen: „Oder habt ihr denn nicht Häuser zum Essen und Trinken“; es thut nicht nöthig zu übersetzen „in Bezug auf das Essen und Trinken“. — Endlich haben wir noch

8) 1 Kor. 10, 6 näher zu betrachten: *Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κἀκεῖνοι ἐπεθύμησαν.* — *Ταῦτα* d. i. „die durch Gottes Leitung gestalteten alttestamentlichen Geschichtshergänge“ (Meyer). Den Satz selbst fasst Meyer richtig als „typische Beziehung des V. 1—5 Aufgeführten auf Christen“; zugleich aber hält er auch die telische Bedeutung von *εἰς τὸ εἶναι* fest; denn jene Geschichtshergänge, sagt er, waren bestimmt, das entsprechende Verhältniss und Ergehen der Christen vorbildlich darzustellen.“ So hat auch Billroth sich geäussert: „Es wird uns hier die Ansicht von der Continuität und der Einheit des Planes, nach dem Gott die Menschen von der Erschaffung der Welt an leitet“, vorgehalten. — Dass aber der Apostel habe sagen wollen, es habe Gott die Absicht gehabt, jene Begebenheiten für uns Christen als Typen eintreten zu lassen und aufzustellen, das bezweifle ich. Denn warum hat er denn nicht *εἰς τὸ μὴ γενέσθαι ἡμᾶς ἐπιθ.* u. s. w. geschrieben? Heisst es doch V. 7: *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε,* — V. 8: *μηδὲ πορνεύωμεν,* — V. 9: *μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν κύριον,* und V. 10: *μηδὲ γογγύζετε!* So vielmehr verhält es sich. Alle jene Dinge, um deretwillen die Israeliten in der Wüste bestraft wurden, sollen uns Christen ferne sein; das ist die Vorstellung, welche in dem *μὴ* liegt. Wir Christen, die wir auf Christi Tod getauft sind, und in der Abendmahlsfeier mit Christo in so innige Lebensgemeinschaft treten, dass der Kelch der Segnung, den wir segnen, die Gemeinschaft des Blutes Christi ist, und das Brot, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi ist (10, 16), wir, wir sollen und dürfen nicht Begehrer des Bösen

sein. Daher übersetzt Bunsen unrichtig „auf dass wir uns nicht gelüsten liessen des Bösen"; richtig Luther „dass wir (nicht „auf dass wir") uns nicht gelüsten lassen". Den Sinn treffen wir, wenn wir deutsch übersetzen: „Diese Dinge sind Vorbilder von uns geworden, also, dass wir nicht sei'n Begehrer des Bösen." Uebersetzen dürfen wir hier nicht „also, dass wir nicht sind", weil nicht ein Zustand dargestellt wird, in welchem sich Jemand befindet und von ihm etwas geschieht; sondern wir müssen übersetzen „also, dass wir nicht sei'n", weil das Begehrer-Sein von Bösem nicht eintreten soll und darf.

So glaube ich den Unterschied von *εἰς τὸ* mit dem Infin. Präs. und *εἰς τὸ* mit dem Infin. Aor. klar dargelegt zu haben; bitte aber die gelehrten Exegeten, nun sorgfältig zu untersuchen, ob ich das Richtige gesehen und erkannt habe.

Schliesslich bemerke ich, dass, abgesehen von andern Schriften des N. T., *εἰς τὸ* c. Infin. Präs. steht Phil. 1, 10. 1 Thess. 2, 12. 4, 9. Eph. 1, 12. 2 Thess. 3, 9., — c. Infin. Aor. Gal. 3, 17. 1 Thess. 2, 16. 3, 2. 5. 10. 13. Eph. 1, 18. 2 Thess. 1, 5. 2, 2. 6, 10. 11; möglich ist indess, dass ich noch andre Stellen, in denen diese Sprachform vorkommt, übersehen habe.

XVI.

Das Abhängigkeitsverhältniss des I. Petrusbriefs vom Römerbrief.

von

W. Seufert,
Vicar in Ziegelhausen (bei Heidelberg).

Wenn bei irgend einer neutestamentlichen Schrift das lange empfundene Bedürfniss nach „gesicherten und gesichteten" Resultaten bei dem jetzigen Stand der Kritik befriedigt werden

kann, so ist dies beim ersten Petrusbrief der Fall, seitdem er, von Weiss vielfach bearbeitet (vgl. d. petrin. Lehrbegriff 1855; die petrinische Frage, theol. Stud. und Krit. 1865, IV, S. 619—657. 1866, II, S. 255—308. vgl. auch Randglossen zu dem Aufsatz von Dr. W. Grimm, über das Problem des I. Petrusbriefs, theol. Stud. und Krit. 1873, III, S. 539—546.), neuerdings von Grimm (Problem des ersten Petrusbriefs; theol. Stud. und Krit. 1872, IV, S. 657—694.), von Holtzmann (vgl. Schenkel's Bibellexikon, Bd. IV, S 494—502) und von Hilgenfeld (vgl. Zeitschrtft für wissensch. Theolog. Jahrg. XVI. 1873, S. 465—498) aufs Neue untersucht worden ist. Nachdem man sich, seit Semler's Vorgang (vgl. Hilgenfeld, a. a. O. S. 466), gewöhnt hat, die einzelnen Gedanken dieses schriftstellerischen Productes auf ihre Originalität genauer anzusehen, hat sich Weiss' Versuch, einen eigenthümlichen petrinischen Lehrbegriff auf 366 Druckseiten zu „sichern", trotz der Zähigkeit und Zuversichtlichkeit, mit der er daran festhält (vgl. Randglossen, a. a. O. S. 546), als ein völlig verfehlter erwiesen, und es „kann heutzutage als feststehendes Ergebniss der Kritik unseres Briefes die Thatsache der Abhängigkeit, unseres Briefstellers — wenigstens — von den unbestritten echten Paulinen gelten". (Vgl. Holtzmann, a. a. O. S. 497 und Hilgenfeld a. a. O. S. 488 und 496.)

Bei diesem Stand der Kritik wird man aber die „mehr als 80jährige Debatte über die in Rede stehende Verwandtschaft des petrinischen Briefs mit den paulinischen zu einem befriedigenden Abschluss zu bringen" (Weiss, petr. Lehrbegriff, S. 381), dann keine Aussicht haben, wenn man sich, wie Grimm (a. a. O. S. 679 Anm. 2), mit dem Zugeständniss begnügt, dass „es keinen Gedanken des Briefs giebt, den nicht auch Paulus hätte aussprechen oder billigen können", und „dass die in der eigenthümlichsten Stelle des Briefs vorgetragene Lehre nur die Consequenz des paulinischen Universalismus sei"; dass man damit auf halbem Wege stehen bleibt, hat schon Baur in seiner milden Kritik des Weiss'schen Buches „der petrin. Lehrbegriff" vgl. theolog. Jahrbücher 1856 S. 193—240) gezeigt (vgl. S. 238). Da unser Brief in einem ganz eigenthümlichen Verwandtschaftsverhältniss

zu einem nicht unbeträchtlichen Theil unserer NTlichen Literatur, insbesondere zu dem Römer-, Epheser-, Jacobus- und Hebräerbrief, steht (vgl. Holtzmann, a. a. O. S. 496 f. und Hilgenfeld, a. a. O. S. 488), und offenbar auch einen Theil der apokryphischen Literatur voraussetzt (vgl. die Literat. bei Holtzmann S. 498), so handelt es sich darum, zu constatiren, welche Parallelstellen unstreitg ein Abhängigkeitsverhältniss verrathen, diese Stellen schärfer in's Auge zu fassen und nach ihrer Originalität zu prüfen, und die Art näher zu charakterisiren, wie er sein Original benützt hat, um über seine „schriftstellerische Qualität" überhaupt in's Klare zu kommen.

Dazu sind aber unter der grossen Zahl von Parallelstellen, wie sie schon Schulze (der schriftstellerische Charakter und Werth des Johannes, Weissenfels 1803. Nachtrag zu den Briefen Petri S. 12—35) zusammengestellt hat, keine so sehr geeignet als die aus dem Römerbriefe, der „weitaus die meisten und auffälligsten Parallelen bietet". (Holtzmann S. 496.) „Ganz besonders aber sind es die beiden paränetischen Kapitel Röm. 12 und 13, welche der Verfasser genau gelesen und ziemlich Vers für Vers reproducirt hat." (Holtzmann, a. a. O.)

Sehen wir uns zunächst die Parallelen zu diesen beiden Kapiteln näher an!

Röm. 12, 1.	1 Petr. 2, 5.
παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ... διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ . . . . παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.	*. . . . καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . .*

Der ganze Gedanke, der als Einleitung einer Reihe von Ermahnungen Röm. 12, 1 seine passende Stelle findet, ist durchaus paulinisch, das kann auch Weiss (petr. Lehrbegriff S. 407 ff.) nicht läugnen, ebenso gehören die Worte *παραστῆσαι τὰ σώματα, θυσία, εὐάρεστος, λογικός* dem paulinischen Wortvorrathe an. Um nun aber den paulinischen Gedanken in seinen Zusammenhang (vgl. *λίθοι ζῶντες* mit *θυσίαν ζῶσαν*) auf-

nehmen zu können, musste der Verfasser des Briefes, den wir der Kürze halber „Petrus“ nennen wollen, als Erklärung die Worte *ἱεράτευμα ἅγιον*, — eine Vorstellung, auf die er durch Röm. 12, 1 *λατρεία ὑμῶν* geführt wurde, — vorausschicken (vgl. *ἅγιον* und *θυσίαν ἁγίαν*), und zu *θυσίας* (der Plural ist nach Weglassung der erklärenden Worte *τὰ σώματα ὑμῶν* nöthig geworden), das Attribut *πνευματικάς*, synonym mit dem schon 1 Petr. 2, 2 verwertheten *λογικός*, hinzusetzen. Für das paulinische Wort *εὐάρεστος* setzt er das gleichfalls paulinische *εὐπρόσδεκτος* (vgl. Röm. 15, 16. 31. 2 Kor. 6, 2. 8, 12), und für *παραστῆσαι ἀνενέγκαι*, um seine Abhängigkeit nicht allzu deutlich zu verrathen, beweist aber noch durch *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das an *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* anklingt, dass er Röm. 12, 1 vor sich gehabt hat (vgl. dagegen die Behauptung Weiss' a. a. O. S. 408 „an eine Entlehnung dieser Stelle aus Paulus ist also gar nicht zu denken“).

Diese Parallele gewinnt an Bedeutung durch die folgende:

Röm. 12, 2.	1 Petr. 1, 14.
καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ	*.... ὡς τέκνα ὑπακοῆς, μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις ....*

Da das Verbum *συσχηματίζεσθαι* im ganzen N. T. nur an diesen beiden Stellen vorkommt und die Worte *ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις* offenbar nur eine, dem „Petrus“ allerdings eigenthümliche, erklärende Ausführung von *τῷ αἰῶνι τούτῳ* sind, so muss hier „Petrus“ die Stelle Röm. 12, 2 überarbeitet haben (vgl. dagg. die classische Phrase von Weiss, a. a. O. S. 409.). — Unstreitig ist diess auch der Fall in

Röm. 12, 3 ff.	und 1 Petr. 4, 8 ff.
λέγω .... φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν	*.... σωφρονήσατε ....*
ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν .... ἔχοντες χαρίσματα .... διάφορα	*.... ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα ....*

Hier zieht „Petrus“ offenbar zusammen, wobei die Worte *οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος* noch deutlich an Röm. 12, 4

μέλη πολλὰ .... οὐ τὴν αὐτὴν πρᾶξιν χαρίσματα διάφορα erinnern.

Aus der Aufzählung der χαρίσματα, die Paulus mit εἴτε ... εἴτε ... einleitet greift „Petrus“ nur die beiden ersten heraus und umschreibt sie:

Röm. 12, 6 f.	1 Petr. 4, 11.
.... εἴτε προφητείαν	.... εἴ τις λαλεῖ ....
.... εἴτε διακονίαν	.... εἴ τις διακονεῖ ....

Dabei ist in 1 Petr. 4, 10 ἕκαστος motivirt durch die Röm. 12, 6 folgende Aufzählung der 7 χαρίσμ τα; διακονοῦντες klingt an an das wiederholte διακονία Röm. 12, 7 (die Participialconstruction rührt davon her, dass er die Participien Röm. 12, 9 ff. bereits im Gedächtniss hat); in εἰς ἑαυτούς dürfte ein Nachklang des Gedankens τὸ δὲ καθ᾽ εἷς ἀλλήλων μέλη .... zu erkennen sein; οἰκονόμοι setzt er ganz consequent für μέλη σώματος, weil er für σῶμα οἶκος πνευματικός 1, 5 gesetzt hat (zu beachten ist auch, dass „Petrus“ in der Satzconstruction aus dem Singular in den Plural fällt, um wieder in den Singular zurückzukehren, allzusehr beeinflusst von seinem Original Röm. 12, 7 f.); auf das zweimalige ὡς ... aber 4, 11 dürfte „Petrus“ durch die Worte κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως Röm. 2, 6 gekommen sein.

Das Charakteristische an dieser Abhängigkeit des „Petrus“ von der Römerstelle ist das, dass er gerade das specifisch Paulinische, das Bild von dem σῶμα Χριστοῦ und das paulin. Schlagwort πίστις Röm. 12, 3. 6, sorgfältig umgangen hat.

Auch die Worte Röm. 12, 9 ff. hat „Petrus“ gekannt und theilweise an mehr als einer Stelle aufgenommen. — Die einen neuen Abschnitt einleitende Ermahnung ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος Röm. 12, 9 hat 1 Petr. 4, 8 die Ermahnung πρὸ πάντων (eine Erinnerung an den Anfang des Abschnitts) τὴν ἀγάπην .... ἔχοντες sammt dem darauf folgenden Citat, veranlasst. Dass „Petrus“ das Adject. ἀνυπόκριτος hier nicht aufnimmt, sondern mit ἐκτενής ersetzt, kommt nur daher, dass er es bereits 1, 22 zu dem Röm. 12, 10 folgenden Substantiv φιλα-

δελφία gezogen hat, in welch' letzterer Stelle, die ebenfalls von Röm. 12, 9 abhängig ist, unmittelbar darauf die Ermahnung folgt *ἐκ καρδίας* (= *ἀνυποκρίτως*) *ἀλλήλους ἀγαπήσατε.*

Röm. 12, 10.	1 Petr. 4, 9.
.... τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι	.... φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους. ἄνευ γογγυσμοῦ ....

Hier ersetzt „Petrus" das *ἅπαξ λεγομ.* *φιλόστοργοι* durch *φιλόξενοι*, das er aus Röm. 12, 13 *τὴν φιλοξενίαν διώκοντες* heraufnimmt, der Zusatz *ἄνευ γογγυσμοῦ* soll den Gedanken anders ausdrücken. — Nun muss aber auch aus Abhängigkeit von

Röm. 12, 12	1 Petr. 4, 7.
.... τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες	.... νήψατε εἰς προσευχάς....

erklärt werden.

Nun muss aber auch auffallen, dass auf die eben besprochene Stelle ein Abschnitt folgt, 1 Petr. 4, 12 ff., der sich auf die Leiden der Leser bezieht, ein Thema, auf das Röm. 12, 12 *τῇ θλίψει ὑπομένοντες* .... geführt hat (vgl. auch Röm. 12, 14. 15); dass in der Stelle 2, 1, wie unmittelbar vorher 1, 22, „Petrus" von Röm. 12, 9. 10 abhängig gefunden haben, von dem Ablegen des Bösen und der Sehnsucht nach der christl. Wahrheit gesprochen wird, worauf die Worte *ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ* Röm. 12, 9 hinführten; dass das 1, 22 verlassene Thema 2, 17 mit der Ermahnung wieder aufgenommen wird: *πάντας τιμήσατε .... τὸν βασιλέα τιμᾶτε* ..., ganz analog der Stelle Röm. 12, 10, wo auf dasselbe Thema die Ermahnung folgt, *τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι;* dass 2, 18 eine Ermahnung an die *οἰκέται* folgt, wozu offenbar die Worte *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* Röm. 12, 11 die Veranlassung gegeben haben; dass „Petrus" 2, 19 von der Geduld und Ausdauer im Leiden spricht, wobei ihm wieder Röm. 12, 12 *τῇ θλίψει ὑπομένοντες* vorschwebt, in welchem Zusammenhang er 2, 20. 21 das Verbum herübernimmt (cha-

rakteristisch dabei ist, dass er nicht *ὑπομένοντες πάσχετε* schreibt); dass er nach dem Abschnitt 2, 21—25 in 3, 1—6 vgl. bes. V. 5 auf die *ἅγιαι γυναῖκες* zu sprechen kommt, woran ihn die Worte Röm. 12, 13: *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες* erinnert haben; dass er 3, 7 die Ermahnung an die *ἄνδρες* so seltsam motivirt mit den Worten *εἰς τὸ μὴ ἐκκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν*, was noch an Röm. 12, 12 *τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες* deutlich anklingt; dass er nach Beendigung der an die *οἰκέται*, *γυναῖκες* und *ἄνδρες* gerichteten Ermahnungen (2, 18—3, 7) in V. 8 ff. mit der Ueberarbeitung von Röm. 12 genau an der Stelle fortfährt, wo er stehen geblieben ist, bei Röm. 12, 15 bez. 14, um nach dem darauf eingeschalteten Abschnitt (3, 13—4, 6), der nichts als eine Ausführung des in Röm. 12, 12 enthaltenen Grundthemas unseres Briefes ist: *τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες*, nochmals in V. 7 ff. in Abhängigkeit von Röm. 12. vgl. V. 13 zu gerathen (s. oben). S. 365.

In 3, 8 nun zieht „Petrus" die Worte

Röm. 12, 15.	1 Petr. 3, 8.
χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων	.... *συμπαθεῖς* ....

zusammen, wobei zu beobachten ist, dass „Petrus" Adjective (*ἅπαξ λεγόμενα* [*εὔσπλαγχνος* nur noch Eph. 4, 32]) wählt, wo Paulus aus der Participialconstruction fällt, während er umgekehrt die Partipialsätze in Imperativsätze umwandelt. (Vgl. 1, 14 m. Röm. 12, 2. 3; 1, 22 m. Röm. 12, 9; 2, 17 m. Röm. 12, 10; 2, 20 m. Röm. 12, 12. —)

Röm. 12, 14.	1 Petr. 3, 9.
εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε	.... *μὴ ἀποδιδόντες λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τουναντίον δὲ εὐλογοῦντες* .... *ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε* ....

Der Gedanke, der „Petrus" schon 2, 22 f. vorschwebte, kehrt hier negativ ausgedrückt wieder.

Röm. 12, 16.	1 Petr. 3, 8.
....τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες	.... ὁμόφρονες ....
μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι....	.... ταπεινόφρονες .... (εὔσπλαγχνοι, Sin. συνομιλοῦντες)

Die erstere Ermahnung hat er ihrer Allgemeinheit wegen absichtlich den übrigen vorangestellt. — *φιλάδελφοι* und *εὔσπλαγχνοι* 3, 8 sollen Röm. 12, 16 *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ᾽ ἑαυτοῖς* umschreiben.

Röm. 12, 17.	1 Petr. 3, 9.
μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες	.... μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ....

In derselben Construction sind hier mit absichtlicher Umstellung die Worte aus Röm. 12, 17 herübergenommen. *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων* erinnert ihn an das häufigere Gegentheil, desshalb fährt er fort *ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας* (vgl. auch das folgende *τοὐναντίον*); *εὐλογοῦντες* aber schreibt er in Erinnerung an Röm. 12, 14 (s. ob.), wobei vielleicht Luc. 6, 28 *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν* die Ideenassociation hergestellt hat; auf den Satz *ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε* scheint „Petrus" durch Röm. 12, 18 *τὸ ἐξ ὑμῶν*, zu dem er sich in Gedanken *Χριστιανῶν* ergänzte, geführt worden zu sein; (*ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε* ist vielleicht durch Luc. 6, 35. 38 vgl. auch V. 34 veranlasst.)

Die nun folgenden Citate Röm. 12, 17 aus Prov. 3, 4 (LXX) und Röm. 12, 19 aus Deut. 32, 35 veranlassen „Petrus", den Gedankeninhalt von Röm. 12, 18 f. mit einem Citat aus dem für die Situation seiner Leser trefflich geeigneten Ps. 33 (vgl. bes. V. 7. 18. 20.), den er bereits 2, 3 citirt hat (vgl. Ps. 33, 9 (LXX), wiederzugeben (vgl. Ps. 33, 13—16.). Ps. 33, 15 *ζητησάτω εἰρήνην* entspricht hier Röm. 12, 18 *εἰ δυνατὸν μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες* und Ps. 33, 16 dem im Citat Röm. 12, 19 enthaltenen Gedanken.

Das Röm. 12, 20 folgende Citat aus Prov. 25, 21 f., das schon 3, 8 anklingt und den Ermahnungen 1 Petr. 2, 12 bes. V. 15; 3, 1. 2 zu Grunde liegt, hat den folgenden Abschnitt 3, 13—17

veranlasst (vgl. bes. 12, 20^b mit 3, 16 f.), zu dem der in Gedanken festgehaltene Gegensatz Röm. 12, 18 τὸ ἐξ ὑμῶν — ἀπειθοῦντες τῷ λόγῳ sive ἔθνη überleitet (vgl. 3, 13). 3, 17 κρεῖττον ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας klingt noch deutlich an Röm. 12, 21 an; μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν; das νικᾶν τὸ κακόν aber hat die zuversichtliche Frage 3, 13 τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς; 3, 13 motivirt. (vgl. auch ἵνα καταισχυνθῶσιν 3, 16.)

Aber auch das 13. Kapitel des Römerbriefs hat „Petrus" in seinem Briefe vollständig überarbeitet. In der Stelle 1. Petr. 1, 11, 12 ist er noch abhängig von Röm. 12. Sogar die Anrede ἀγαπητοί ist aus Röm. 12, 19 herübergenommen; 2, 12^b klingt noch ganz an Röm. 12, 20^b an; mit V. 13 beginnt „Petrus" nun die Ueberarbeitung von Röm. 13.

Röm. 13, 1.	1 Petr. 2, 13.
πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναι εἰσιν.	ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν .....

Derselbe Gedanke erscheint hier bei „Petrus" in knapperer Form; das seltene, nur noch 1 Tim. 2, 2 in der gleichfalls von Röm. 13 abhängigen Stelle, als Bezeichnung der Obrigkeit vorkommende ὑπερέχειν (vgl. 1 Tim. 2, 2 βασιλέων .... ἐν ὑπεροχῇ ὄντων) ist von „Petrus" herübergenommen im Singular und bloss zu βασιλεῖ gezogen, da er die ἐξουσίαι specificirt mit εἴτε .... εἴτε (vgl. εἴτε .... εἴτε Röm. 12, 6 ff. s. ob.); dagegen ist das paulinische Wort, ἐξουσία das Röm. 13, 1—4 viermal, sonst bei Paulus 28 mal vorkommt, absichtlich vermieden und durch κτίσις ersetzt. Das Verbum ὑποτάσσεσθαι hat er beibehalten, jedoch im Imper. Aoristi, den er, wie LXX, liebt, vgl. 1, 13. 22; 2, 2. 13. 17. (3, 10. 11); 3, 14. 15; 4, 1. 7; 5, 5. 6. 8, besonders wenn er abhängig ist. Röm. 13, 1^b giebt er in Kürze mit ἀνθρωπίνῃ, denn ἐξουσία μὴ ἀπὸ θεοῦ = ἐξουσία ἀνθρωπίνη; Röm. 12, 1^c αἱ δὲ οὖσαι .... deutet er an durch πάσῃ. In διὰ τὸν κύριον fasst er, allerdings un-

deutlich, den Röm. 13, 1. 2 angegebenen Grund der Ermahnung zusammen. (Auch in der 2, 13 wenig motivirten Verbindungspartikel *οὖν* liegt noch eine Reminiscenz an den Anfang des neuen Abschnittes Röm. 13, 1.)

Auf die Gegenüberstellung der verschiedenen Stellung der Obrigkeit, zu den *κακοποιοί* und den *ἀγαθοποιοί* 2, 14 ward „Petrus" offenbar durch Röm. 13, 3 geführt, vgl. Hilgenfeld, a. a. O. S. 474, wobei

Röm. 13, 3.	in 1 Petr. 2, 14.
.... τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς	*....εἰς ἔπαινον ἀγαθοποιῶν....*
Röm. 13, 4.	2, 14.
ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.	*....εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν....*

zusammengezogen und zu beachten ist, dass *ἀγαθοποιός* *ἅπαξ λεγόμενον*, *κακοποιός* ein seltenes, ausser bei „Petrus" nur noch Joh. 18, 30 vorkommendes Wort, *ἐκδίκησις* aber aus Röm. 12, 19 bez. Deut. 32, 35 herübergenommen ist. — In 2, 15: *ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* klingt noch das Motiv *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν* Röm. 13, 4 nach. — Die Abhängigkeit von Röm. 13, 4 wirkt noch in 2, 17 nach (vgl. *φοβεῖσθε*), in welcher Stelle in sehr charakteristischer Weise der *φόβος* auf Gott beschränkt ist, während dem *βασιλεύς* die *τιμὴ* zukommt, eine Aufeinanderfolge, die offenbar durch Röm. 13, 7 (*τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν*) veranlasst ist. Nun kann aber auch *πάντας τιμήσατε* 2, 17 nur als eine Zusammenfassung von Röm. 13, 7 *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς .... τῷ τὴν τιμὴν, τὴν τιμὴν* betrachtet werden, wie die folgenden Worte 2, 17: *τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε* von Röm. 13, 8. 10.

Für die durchgehende Abhängigkeit „des Petrus" vom Römerbrief ist nun aber sehr bezeichnend, dass die Schlussfolgerung Röm. 13, 5: *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι* (vgl. 13, 1) und höchst wahrscheinlich auch die Aufzählung einzelner Ge-

bote des *νόμος* Röm. 13, 9. ihn veranlasst haben, specielle Ermahnungen 2, 18 ff. an die *οἰκέται*, 3, 1 ff. an die *γυναῖκες* und 3, 7 an die *ἄνδρες* folgen zu lassen, die er 2, 19 ff. wieder verallgemeinert und an alle Leser richtet (vgl. v. 25), da es für alle Leser des Briefes in ihrer Situation *ἀνάγκη* war *ὑποτάσσεσθαι*. Dabei erinnert *παντὶ φόβῳ* 2, 18 an die wiederholte Erwähnung des *φόβος* Röm. 13, 3. 4. 7; die Specialisirung der *δεσπόται* mit *οὐ μόνον ἀλλὰ καί* an Röm. 13, 5 *οὐ μόνον ἀλλὰ καί*; das Motiv *διὰ συνείδησιν* aber 2, 19, das den Auslegern von jeher grosse Schwierigkeiten gemacht hat, erklärt sich nur als Reminiscenz und wörtliche Herübernahme von Röm 13, 6: *διὰ τοῦτο γάρ*.

Auch den übrigen Theil von c. 13 hat „Petrus" aufgenommen. Röm. 13, 11. 12 folgt auf die Ermahnung zur Liebe der Hinweis auf die Parusie; ganz ebenso bildet in einer Stelle, wo wir „Petrus" bereits von Röm. 12 abhängig gefunden haben, 4, 7 (vgl. auch 4, 5. 6), der Parusiegedanke den Uebergang zur Ermahnung 4, 8: *πρὸ πάντων .... ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες*, wie überhaupt bei „Petrus" dieser Gedanke immer als Anknüpfungspunkt dienen muss, vgl. Stellen wie 1, 5 m. 1, 6; 1, 8 m. 1, 9; 1, 9 m. 1, 10; 1, 13 m. 1, 14; 1, 20. 21 m. 1, 22 (*ἀγαπήσατε*); bes. 2, 12 vgl. m. 2, 13, 17; (3, 7 m. 3, 8. — Dass dies nicht zufällig ist, kann jedenfalls bei 4, 7 nicht bestritten werden, da die Worte

Röm. 13, 12.	1 Petr. 4, 7.
.... *ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν*	.... *πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν* ....

herübergenommen sind, was schon der lose Zusammenhang, in dem sie 4, 7 mit dem Vorausgegangnen (V. 6) und Nachfolgenden (V. 8) stehen, zur Genüge beweist. Dabei soll *πάντων* die Allgemeinheit der Behauptung Röm. 13, 11 (vgl. *ἡμᾶς ἡμῶν*) ausdrücken; die Aenderung *ἡμέρα* in *τέλος* ist mitbeeinflusst durch den Gleichklang des wiederholten Wortes *τέλος* Röm. 13, 7. (Sogar *δὲ* ist stehen geblieben.) — Auch 1 Petr. 1, 9

erinnert die Verbindung τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ... (v. 4, 8 ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ) an Röm. 13, 11 ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. — Die Gegenüberstellung Röm. 13, 12 ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν schwebte „Petrus" offenbar auch 2, 9 vor, τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς, vgl. Röm. 13, 12b. Dass ihn προέκοψεν Röm. 13, 12 an das Citat, in dem προσκόμμα vorkommt, erinnert und ihn 2, 8 zu der Ausführung οἳ προσκόπτουσιν ... veranlasst habe, oder dass umgekehrt das Citat ihn an Röm. 13, 12 zurückerinnert habe, scheint uns mehr als wahrscheinlich.

Unzweifelhaft aber ist „Petrus" da, wo der Gedanke an die Parusie von ihm berührt wird, von Röm. 13 abhängig, denn überall klingt auch Röm. 13, 12b nach ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός, vgl. 1, 9 ff. mit 1, 18, wo „Petrus" mit dem ἅπαξ λέγομεν. ἀναζώννυσθαι das Verbum ἐνδύσασθαι Röm. 13, 12 f. umschreibt und umgeht. (Vgl. auch διὸ 1, 13 für οὖν Röm. 13, 12, während er umgekehrt 2, 13, οὖν für διὸ Röm. 13, 5 setzt.) Zu beachten ist auch, dass von dieser Stelle Röm. 13, 12 ff. der ganze Abschnitt 1, 13—21 abhängig ist. Der Gedanke 1, 15 ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε und 1, 17 ff. ἀναστράφητε .... ist nichts als Erklärung des bildlichen Ausdrucks ἐνδύσασθαι Ἰησοῦν Χριστόν, Röm. 12, 12. 14; 1, 14 ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις ist eine Reminiscenz an Röm. 13, 12—14, vgl. ἡ νὺξ mit ἀγνοία ὑμῶν, πρότερον προέκοψεν m. ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν, ἐπιθυμίαις m. der Aufzählung derselben in Röm. 13, 13 und mit V. 14 .... μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας, ebenso 1, 18: ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου (vgl. νὺξ und σκότος = ἀν. πατροπαράδοτος). — 1, 22 folgen sodann auf 1, 21 allgemeine Ermahnungen ähnlichen, nur durch Abhängigkeit von Röm. 12 (s. ob.) eigenthümlich gefärbten Inhalts, wie Röm. 13, 12 f., worauf in 2, 1 die Abhängigkeit von Röm. 13 wieder deutlich durchblickt.

Röm. 13, 12b 13b.	1 Petr. 2, 1.
ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους .... περιπατήσωμεν μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ	Ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς ....

Verbum und Verbindungspartikel sind von „Petrus" (das Verb. wie immer in anderem Modus) herübergenommen (vgl. das abgeblasste *οὖν* 1 Petr. 2, 1 mit *οὖν* Röm. 13, 12); die *ἔργα τοῦ σκότους* sind von „Petrus" specificirt, mit andern Worten allerdings als 4, 3 (s. unt.). — 2, 11 folgt auf die von Röm. 13, 12 abhängige Stelle 2, 9 (s. ob.) die Mahnung: *ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*, wo Röm. 13, 14: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας* deutlich nachklingt; auf 2, 12: *τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν .... ἔχοντες καλὴν* ist „Petrus" offenbar wieder durch *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* geführt worden. — Auch die Aufeinanderfolge der Gedanken: 4, 19 auf 4, 17; 5, 2 auf 5, 1 und 4, 19; 5, 5 ff. auf 5, 4 erklärt sich nur aus Abhängigkeit von Röm. 13, 12a und b. — Besonders deutlich ist dies 4, 1 ff.

Hier bildet zwar nicht der Gedanke an die Parusie den Uebergang von 3, 21 f. zu 4, 1, sondern Röm. 6, 4 ff. (s. unt.); er klingt aber im Folgenden überall hindurch, vgl. 4, 2: *εἰς τὸ μηκέτι .... τὸν ἐπίλοιπον .... χρόνον*, wie denn der ganze Abschnitt 4, 1—6 von Röm. 13, 12b ff. abhängig ist (4, 7 folgt dann die Abhängigkeit von Röm. 13, 12a, s. oben).

Röm. 13, 12b.	1 Petr. 4, 1.
.... ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός	.... καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε ....

Hier zieht „Petrus" wieder zusammen, bildet das Verbum *ὁπλίζεσθαι* (*ἅπαξ λεγ.*); mit *τὴν αὐτὴν* (i. e. *Χριστοῦ*) *ἔννοιαν* giebt er in abgeblasster Form den Gedanken *ἐνδύσασθε τὸν κύριον* wieder, wobei er *ἐνδύσασθαι τὰ ὅπλα τοῦ φωτός* mit *ἐνδύσασθαι Χριστόν* identificirt haben, also der johanneischen Identificirung von *Χριστός* und *φῶς* Joh. 1, 4. 5. 8. 9 nahe

stehen muss. Vgl. auch *ἔννοιαν* 4, 1 und *πρόνοιαν* Röm. 13, 14; *ἐπιθυμίαις* 4, 2 und *ἐπιθυμίας* Röm. 13, 14 (auch 1, 13 ist *τῆς διανοίας* ein Anklang an Röm. 13, 14: *σαρκὸς πρόνοιαν*). — Die 4, 2 folgenden Worte: *ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι* sind nichts als eine Ausführung von Röm. 13, 12 *ἡ νὺξ προέκοψεν* (*ἡ νύξ* ganz johanneisch = *χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι*, *ἀρκετός* und *παρεληλυθώς* geben *προέκοψεν* wieder). Die folgenden lose angehängten Worte 4, 3 sind eine Ueberarbeitung von Röm. 13, 13.

Röm. 13, 13.	1 Petr. 4, 3.
περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ, ...	*....πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις ....*

Die Aenderung des Verbums, die Umstellung von *ἀσελγείαις*, die Einschaltung von *ἐπιθυμίαις*, das *κοίταις* ersetzen soll, und von *οἰνοφλυγίαις* (*ἅπ. λεγομ.*) soll die Abhängigkeit verbergen, die übrigens die Beibehaltung des seltenen, nur noch Gal. 5, 21 vorkommenden *κώμοις* mit darauffolgendem *πότοις* (*ἅπ. λεγομ.* für *μέθαις*) noch deutlich genug verräth. — Nach der Ausführung 4, 4—6 haben wir 4, 7 „Petrus" bereits von Röm. 13, 12 abhängig gesehen.

Ueberblickt man diese zahlreichen Parallelen aus Röm. 12. 13, so kann man sich unmöglich der Beobachtung entziehen, dass das schriftstellerische Abhängigkeitsverhältniss sich nur aus durchgehender Abhängigkeit des „Petrus" vom Römerbriefe erklären lässt. Fast ohne Ausnahme hat „Petrus" die paulinischen Gedanken in seinen Brief aufgenommen und an verschiedenen Stellen verwerthet, von dem sichtlichen Bestreben geleitet, die Abhängigkeit nicht zu deutlich durchschimmern zu lassen; aus diesem Bestreben erklären sich die Umstellung und Umschreibung mancher Gedanken und Worte, die Umgehung specifisch paulinischer Worte und Bilder, sowie die Neubildung bez. Verwendung seltener Worte (*ἅπ. λεγ.*) gerade an Stellen, wo er abhängig ist. Wollte man diess nicht zugeben, so müsste man annehmen,

„Petrus“ habe Röm. 12. 13 verbo tenus seinem Gedächtniss eingeprägt gehabt und unwillkürlich bei Abfassung seines Briefes die paulinischen Gedanken einfliessen lassen, — eine Annahme, die im Grunde über das schriftstellerische Verhältniss unseres Briefes zu jenen Kapiteln des Römerbriefes nichts Anderes aussagen würde. Mag nun „Petrus“ den Römerbrief vor sich gehabt oder ihn aus dem Gedächtniss citirt haben, so viel ist unbestreitbar, dass er durchgehends von ihm abhängig ist, was an der ganzen Anlage des Briefes sich noch erkennen lässt. Denn „wer irgend Gefühl und Einsicht für ursprüngliche oder nachgebildete Worte hat, wird“ in allen diesen Parallelen „beständig nur das schwächere Nachbild der überaus kraftvollen und von ursprünglichstem Leben der Gedanken überfliessenden Worte Röm. 12. 13 erkennen: und was auch Weiss dagegen sagen mag“, — um glauben zu machen, dass er „so viel aufs Evidenteste nachgewiesen habe, dass, die Abhängigkeit einer der beiden Stellen zugestanden, die Ursprünglichkeit nur auf Seiten des Petrus sein kann“, vgl. petrin. Lehrbegr. S. 420 —, „er unterfängt sich umsonst, etwas so Einleuchtendes verdunkeln zu wollen“. Ewald, Jahrb. d. bibl. Wiss. Bd. VIII, S. 247. vgl. auch Baur, a. a. O. S. 237. Holtzmann, a. a. O. S. 498. (Hilgenfeld S. 488.)

Dass aber „Petrus“ gerade die beiden vorzugsweise paränetischen Kapitel 12 und 13 des Römerbriefs in seinem Briefe verarbeitet hat, erklärt sich bei seinem ausgesprochenen Zweck (5, 12 *παρακαλῶν ἔγραψα ....*) und der Situation seiner Leser, die er zu *τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες* Röm. 12, 12 machen wollte, ganz von selbst.

Unstreitig hat „Petrus“ dieser Zweck seines Briefes und das Bedürfniss seines Leserkreises bei der Benützung des ganzen Römerbriefes geleitet, denn er hat von den übrigen dogmatischen, für seinen Zweck also weniger brauchbaren Theilen des Briefes gerade diejenigen Kapitel ausgewählt und hauptsächlich benützt, die zur Paraklese an Leser, denen Geduld im Leiden zu predigen war, sich verwenden liessen.

Darum hat er vor allem das 8. Kapitel benützt, aus dem

er einen Hauptgedanken geschöpft hat, der in V. 17 enthalten ist: *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.* Schon im Eingang des Briefs klingt dieser Gedanke nach in 1, 3 f. *ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν .... εἰς κληρομομίαν ....*; 1, 5 hat er den folgenden Gedanken Röm. 8, 18 herübergenommen. Vgl.

Röm. 8, 18.	1 Petr. 1, 5.
....*πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.*	....*εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ .... εἰς .... δόξαν* (v. 7) ....

(zu beachten ist dabei die Aenderung *μέλλουσαν* in *ἑτοίμην*); 2, 2: *ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν ....* ist ein deutlicher Nachklang von Röm. 8, 17: *ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*, ebenso 3, 7: *ὡς καὶ συγκληρονόμους χάριτος ζωῆς* (vgl. auch Röm. 8, 6. 10 *ζωή*, v. 11 *ζωοποιήσει*, v. 13 *ζήσεσθε*); der ganze Abschnitt 4, 12—19 aber ist eine Ausführung von Röm. 8, 17. 18.

Röm. 8, 17.	1 Petr. 4, 13.
.... *Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.*	.... *ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ....*

„Petrus“ verräth hier seine Abhängigkeit hauptsächlich dadurch, dass er aus seiner Construction fällt. Aus *εἴπερ συμπάσχομεν* bildet er den Satz *καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν*, nun müsste er im Satze fortfahren *καὶ συνδοξασθήσεσθε*, will aber seine Abhängigkeit von Röm. 8, 17 verbergen, und fällt erst recht in sklavische Abhängigkeit von seinem Original, indem er *ἵνα καὶ ....* schreibt. Bei den Worten *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης* schwebt ihm die wiederholte Erwähnung der *ἀποκάλυψις* Röm. 8, 18. 19 vor. (Auch die Anknüpfung der Gedankenreihe 4, 12 ff. verräth noch Abhängigkeit von Röm. 3, 17. 18, vgl. 4, 11 *ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται .... ᾧ .... ἡ δόξα* mit 8, 17 und 4, 12 mit 8, 18 *λογίζομαι ....*) — Nach einer Ausführung 4, 14—16, in der ebenfalls Spuren von Abhängigkeit von Röm. 8 sich finden

(vgl. 4, 14 *τὸ τῆς δόξης* .... mit Röm. 8, 21: *ἐλευθερίαν τῆς δόξης* und *καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται* mit Röm. 8, 23: *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*), geht „Petrus" in V. 17 über zu einer Erwähnung des *κρῖμα*, das ja mit der *ἀποκάλυψις* verbunden ist, worauf ihn die Gegenüberstellung Röm. 8, 18: *τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν* geführt zu haben scheint. (Vgl. die Beibehaltung von *καιρός* 4, 17 —; in *καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρῖμα* scheint eine Reminiscenz an *ἀπαρχή* Röm. 8, 23 und in *ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ* eine solche an die wiederholte Erwähnung der *τέκνα θεοῦ* Röm. 8, 16. 17. 21 und *υἱοὶ θεοῦ* 8, 14 zu liegen.) Auch wenn am Schluss dieses Abschnitts 4, 19 Gott *ὁ πιστὸς κτίστης* (*ἅπ. λεγ.*) genannt wird, so kann dies durch die häufige Erwähnung der *κτίσις* Röm. 8, 19. 20. 21. 22 veranlasst sein.

Die Abhängigkeit von Röm. 8, 17. 18 wirkt noch in dem neuen Abschnitt 5, 1 nach, wo „Petrus", vgl.

Röm. 8, 18.	1 Petr. 5, 1.
....*τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.*	*μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός* ...

die Worte geradezu wie 1, 5 herübernimmt (vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 484), indem er dieses Mal das Attribut stehen lässt, dagegen das Verbum in ein anderes Tempus setzt (s. ob.); vgl. auch mit Röm. 8, 17. V. 4 *κομιεῖσθε* .... *τῆς δόξης στέφανον* und 5, 10 *ὁ καλέσας* .... *εἰς* .... *δόξαν* .... *ὀλίγον παθόντας*.

Auch den ganzen Abschnitt Röm. 8, 31—39, in welchem die *θλίψις* und *διωγμός* erwähnt wird, V. 35, hat „Petrus" in einem neuen Abschnitt überarbeitet, in welchem er vom *πάσχειν* reden will. 3, 13—22. Schon die Frage, vgl.

Röm. 8, 31.	1 Petr. 3, 13.
εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν;	*καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταὶ γίνησθε;*

die bei „Petrus" in keinem Zusammenhang mit dem Vor-

hergehenden steht, ist offenbar der in Röm. 8 nachgebildet. *τίς καθ' ἡμῶν* (beachte die Umstellung der beiden Satzglieder) giebt „Petrus" wieder mit *τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, εἰ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν* erweitert er in seinem paränetischen Ton, indem er (nach Röm. 8, 7 ff. bes. V. 14) das consequens für das antecedens setzt, in den Satz *ἐὰν* (für *εἰ*) *τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταὶ γίνησθε.* — Röm. 8, 32 redet Paulus vom Leiden und Tod Christi, was auch „Petrus" veranlasst, nach näherer Schilderung des *πάσχειν* in V. 18 ebenfalls von Christi Leiden und Tod zu sprechen.

Röm. 8, 34.	1 Petr. 3, 18.
.... Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, ὅς καί ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν .... v. 36 .... θανατούμεθα	.... Χριστὸς .... ἔπαθεν,.... ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι .... v. 22: ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ....

Mit gleichzeitiger Verwendung der Worte Röm. 8, 10. 11 *τὸ δὲ πνεῦμα ζωή .... ὁ ἐγείρας Χριστὸν .... ζωοποιήσει ....* und Röm. 8, 13: *εἰ .... θανατοῦτε, ζήσεσθε*, giebt „Petrus" den Gedanken wieder; mit *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ* umschreibt er *ὅς ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν;* mit Heraufnahme von Röm. 8, 38 erweitert er

Röm. 8, 38. 39.	1 Petr. 3, 22.
.... οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, ... οὔτε δυνάμεις, οὔτε ὕψωμα .... οὔτε τις κτίσις.	....πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

den Satz *ὅς .... ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* zu einer Doxologie. — Auch 2, 20 ff., wo „Petrus" zu Geduld im Leiden auffordert, klingt noch Röm. 8, 31 ff. nach. Das seltsame *τοῦτο γὰρ χάρις παρὰ θεῷ* (v. 19) ist vielleicht durch *χαρίσεται* Röm. 8, 32 mit veranlasst; *εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε* 2, 21 durch Röm. 8, 33: *τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ;* 2, 21[b] —23 durch die Erwähnung Christi Röm. 8, 34; die Bezeichnung Gottes *ὁ κρίνων δικαίως* 2, 20 durch Röm. 8, 33 f. *θεὸς ὁ δικαιῶν, τίς ὁ κατακρίνων* (beachte, wie er *δικαιοῦν* umgeht); an Jes. 53, 4 ff., vgl. 2, 24, hat ihn das

Citat Röm. 8, 36 erinnert, aus dem er den Gedanken *ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς* aufnimmt in 2, 25: *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι*; die folgenden Worte aber *ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν* klingen wie eine Ausführung des Gedankens Röm. 8, 34 *Χριστὸς ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, der dem ganzen Abschnitt 2, 21—24 zu Grunde liegt. (2, 24 *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν* erinnert an Röm. 8, 10: *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.*) — Auch 1, 21 ff. lässt sich Abhängigkeit von Röm. 8 erkennen. Nachdem in V. 20. 21 der Röm. 8, 29. 30 allgemein ausgesprochene Satz *οὓς προέγνω .... καὶ ἐδόξασεν* speciell auf Christus angewendet ist (*Χριστοῦ, προεγνωσμένου .... καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα ....*), nennt „Petrus" Gott *τὸν ἐγείραντα Χριστὸν ἐκ νεκρῶν*, wobei er sich offenbar an Röm. 8, 11 erinnert hat, wo diese Bezeichnung Gottes zweimal vorkommt. Durch die Worte Röm. 8, 11: *ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν* kommt er auf den Gedanken an die menschliche Hinfälligkeit, die er in V. 24 mit dem Citat wiedergiebt: *πᾶσα σάρξ ....*, an das ihn die häufige Erwähnung der *σάρξ* (vgl. Röm. 8, 5. 6. 7. 8. 9. 12. 13) erinnert haben mag. Die vorausgehenden Worte 1, 23 *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου* sind aus Abhängigkeit von Röm. 8, 10 entstanden. Denn ist die Folge der Einwohnung Christi in den Gläubigen die *ζωοποίησις* (Röm. 8, 10), so sind die Christen *ζωοποιηθέντες* oder, wie „Petrus" mit seinem Lieblingswort sagt: *ἀναγεγεννημένοι* und zwar *οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς* (vgl. Röm. 8, 9: *ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί*), *ἀλλὰ ἀφθάρτου.* — Die Worte *διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος* 2, 23 scheinen eine Umschreibung von *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* Röm. 8, 11 zu sein. Auch 2, 1 hat „Petrus" Röm. 8, 10. 11 vor sich gehabt, denn die Ermahnung, *ἀποθέμενοι οὖν* (vgl. 8, 12 *οὖν*) *πᾶσαν κακίαν* (s. ob. zu Röm. 13, 13) kommt auch im Wesentlichen auf das *οὐ κατὰ σάρκα ζῆν* hinaus, Röm. 8, 12, was als Consequenz der *ζωοποίησις* bezeichnet wird. — Die Worte *ὡς*

ἀρτιγέννητα βρέφη .... 2, 2 sind ein Nachklang von Röm. 8, 14. *υἱοὶ θεοῦ* und 8, 16. 17 *τέκνα θεοῦ*; *ἵνα .... αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν* erinnern an Röm. 8, 17: *εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι* .... — Nun ist auch nicht zu übersehen, dass „Petrus" aus Röm. 8, 33 die Bezeichnung der Christen mit *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* herübergenommen haben kann, dass er 1, 2 *ἐκλεκτοῖς κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός* aus Röm. 8, 28. 29: *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν ὅτι οὓς προέγνω* .... gebildet haben kann, dass er das *ἅπ. λεγομ. ἀνεκλάλητος* 1, 8 aus *ἀλάλητος* Röm. 8, 28 nachgebildet haben kann, dass 1, 11 *ἐρευνῶντες* ein Nachklang von Röm. 8, 27: *ἐρευνῶν* .... sein kann, was nicht so unwahrscheinlich klingt, wenn man bedenkt, dass in den darauf folgenden Worten *προμαρτυρόμενον* (vgl. *προέγνω, προώρισεν* zweimal Röm. 9, 29. 30) *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας, οἷς ἀπεκαλύφθη* .... deutliche Reminiscenzen an Röm. 8, 29. 30 und bes. Röm. 8, 17. 18 zu erkennen sind; dass endlich auch das 2, 13 gebrauchte Wort *κτίσις* von „Petrus" aus Röm. 8, 19. 20. 21. 22. 39 entlehnt sein kann.

Wie Röm. 8, so hat „Petrus" auch Röm. 5 benützt, in welchem Kapitel V. 3 von der *θλίψις* die Rede ist; dass er auch von c. 4 und c. 6 abhängig ist, vergrössert das Gewicht dieser Thatsache.

Röm. 4, 24. 25.	1 Petr. 1, 18. 21.
.... *δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.*	... *εἰδότες ὅτι .... ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς .... Χριστοῦ .... δι' ὑμᾶς τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα* ....

Dass „Petrus" hauptsächlich diese Stelle vorschwebt (und nicht bloss Röm. 8, 11), wenn er Gott *ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν* nennt, verräth *δι' ὑμᾶς τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν*, entstanden aus *δι' ἡμᾶς .... πιστεύουσιν* .... Der ganze Zusammenhang 1, 18 ff. deutet zudem auf Abhängigkeit von Röm. 4, 25, wobei sehr charakteristisch ist, dass „Petrus" das

ächt paulin. Wort παράπτωμα und den paulin. Gedanken διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν vermieden hat. — Höchst wahrscheinlich hat auch hauptsächlich der Gedankengang von Röm. 4, vgl. bes. V. 21 und V. 23 οὐκ ἐγράφη δὲ δι᾽ αὐτὸν μόνον .... ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἡμᾶς, „Petrus" veranlasst, Christus V. 20 die Attribute beizulegen: προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων. — Auch 1, 10 ff. scheint mit veranlasst zu sein durch Röm. 4, 23, woran noch V. 12: οἷς ἀπεκαλύφθη, ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν erinnert. Sicher ist jedenfalls, dass die seltsamen Worte 1 Petr. 1, 21: ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν nur aus dem ganzen Gedankengang Röm. 4, bes. aus V. 18: ὃς παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι ἐπίστευσεν, zu erklären sind. (Vgl. auch Röm. 8, 24: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν.) —

In der besprochenen Stelle 1, 18 ist „Petrus" auch abhängig von c. 5.

Röm. 5, 9. 10.	1 Petr. 1, 18.
.... δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι᾽ αὐτοῦ .... εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ	.... ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς .... αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου ....

Das paulinische Verbum καταλλάσσειν ersetzt er durch λυτροῦν; den Hauptgedanken nimmt er herüber, die Worte: θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ mögen die Ausführung ὡς ἀμνοῦ u. s. w., die Zeitbestimmung νῦν aber (4, 9 und 11) und der Gedanke 4, 23 (s. ob.) den Zusatz προεγνωσμένου u. s. w. veranlasst haben.

Röm. 5, 5.	1 Petr. 1, 22.
.... ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.	.... ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς ....

Auch diese Stelle hat „Petrus" im Gedächtniss gehabt (vgl. auch Röm. 5, 6: ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν und 1, 23. 24), wenn auch hier die Abhängigkeit von Röm. 12 überwiegt. — Unstreitig aber ist er abhängig:

Röm. 5, 3.	1 Petr. 1, 6 ff.
.... καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ ἐλπίδα.	ἐν ᾧ ἀγγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως ....

Wie Röm. 5, 2 (καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) ist auch 1 Petr. 1, 3—5 von der ἐλπίς die Rede; θλίψεις giebt er wieder mit ποικίλοι πειρασμοί, mit δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως fasst er wie Jac. 1, 3 den ganzen Gedanken Röm. 5, 3 zusammen. Zu beachten ist auch, dass „Petrus" 1, 8 in den Worten ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε an Röm. 5, 8: συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην ὁ θεὸς εἰς ἡμᾶς zu denken und die Worte ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν .... πολλῷ οὖν μᾶλλον (5, 8. 9) in den Worten wiederzugeben scheint: εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες δὲ .... Das wiederholte ἀγαλλιᾶσθε 1 Petr. 1, 6 und 9 erinnert an das wiederholte καυχᾶσθαι Röm. 5, 2. 3 und 11.

Vom 6. Kapitel hat „Petrus" hauptsächlich die Ermahnung: ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς 6, 17, die 1, 22 nachklingt: ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας.... ἐκ καρδίας .... τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς 1, 25; die vorausgehenden Worte 6, 16: οὐκ οἴδατε, ὅτι ᾧ παριστάνετε .... und 6, 19: ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν .... erinnern ihn an Röm. 12, 1, von welcher Stelle wir ihn 2, 5 abhängig gefunden haben, (s. ob); 6, 20. 21 (vgl. bes. τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε) klingt an in 2, 11. 12, 6, 20. 22: ἐλεύθεροι und ἐλευθερωθέντες in 2, 16: ὡς ἐλεύθεροι .... ὡς θεοῦ δοῦλοι, 6, 18: ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ in 2, 24[b]: ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν ....); bei Erwähnung der Leiden 3, 14 διὰ δικαιοσύνην (vgl. 6, 16: εἰς δικαιοσύνην) erinnert er sich wieder an den τύπος διδαχῆς 6, 17, über den in der Verfolgung Verhöre angestellt werden, daher schreibt er 3, 15: ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν .... περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος (vgl. τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,

sagt soviel als: *ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς* .... 6, 17) — (vgl. auch 3, 16 *ἵνα .... καταισχυνθῶσιν* .... mit Röm. 8, 21: *ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε* ....). Nachdem „Petrus" den allgemeinen Gedanken eingeschaltet hat, 3, 17, ist er in V. 18 wieder abhängig von Röm. 6. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 477.

Röm. 6, 10.	1 Petr. 3, 18.
.... *Χριστὸς .... ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ*	.... *ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν* ....

Das *καὶ* verräth noch deutlich die Abhängigkeit von Röm. 6, denn „Petrus" hat offenbar Röm. 6, 8 *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ* .... in Gedanken gehabt. Für *ἀπέθανεν* setzt er das ähnlich klingende *ἔπαθεν*, diese absichtliche Aenderung aber, die den Sinn von Röm. 6, 10 entstellt, war nöthig, nachdem er 3, 17 *κρεῖττον .... πάσχειν* geschrieben hatte. — Die folgende eigenthümliche Vorstellung von der sog. Höllenfahrt Christi 3, 19 scheint ebenfalls ihre Entstehung der Abhängigkeit von Röm. 6 zu verdanken. Vgl. den allgemeinen Satz 6, 7: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*. Der Satz 6, 9: *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει* und 6, 10_b: *ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ* legten die Frage nahe, wo, an welchem Ort lebt Christus, in wiefern lebt er Gott, und die Antwort lautete: *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν* 3, 19. — Auch die eigenthümliche Definition der Taufe, die 3, 21 auf die Erwähnung des Todes und der Auferstehung Christi folgt, erklärt sich nur aus Abhängigkeit von Röm. 6, 4 f.

Röm. 6, 4.	1 Petr. 3, 21.
συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.	.... *ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* ....

Im ersten Theil der Definition klingt Röm. 6, 4, zu dem

Röm. 6, 6 von „Petrus“ heraufgenommen worden ist .... *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* deutlich nach (für *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (ächt paulin.) setzt er *σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου*), dem II. Theil der Definition aber liegt Röm. 6, 5 zu Grunde: *οὕτως καὶ ἡμεῖς* u. s. w. und V. 6 *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ*. Die hierauf folgenden Worte *δι᾽ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* hat „Petrus“ aus Röm. 6, 5 herübergenommen, dass er aber hier die Taufe als *ἀντίτυπον* erwähnt, darauf hat ihn Röm. 6, 5 geführt: *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*. (Auch in *ὃ καὶ* V. 21 klingt noch *ὥσπερ .... οὕτως .... συνετάφημεν αὐτῷ* nach. Röm. 6, 4.)

Dass aber in der That „Petrus“ im ganzen Zusammenhang 3, 13 ff. Röm. 6 überarbeitet hat, findet seine Bestätigung darin, dass er 4, 1 zu der Ermahnung übergeht, in der Folgezeit nicht mehr der Sünde zu dienen. Hier hat er in V. 1ª und 2 Röm. 6, 12. 13 und in V. 1ᵇ Röm. 6, 8. 7 überarbeitet.

Röm. 6, 12. 13.	1 Petr. 4, 1. 2.
Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ	*Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε ...., εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις .... βιῶσαι χρόνον.*

Die Abhängigkeit des „Petrus“ liegt auf Hand. *οὖν* Röm. 6, 12 ist von „Petrus“ näher ausgeführt, *ὁπλίσασθε*, das hauptsächlich als Reminiscenz an Röm. 13, 12 zu erklären ist, klingt noch an *ὅπλα* an; *εἰς τὸ ὑπακούειν ἐπιθυμίαις* wollte er offenbar schreiben, hat aber mitten im Satze innegehalten und *βιῶσαι* geschrieben.

Röm. 6, 6. 7.	1 Petr. 4, 1ᵇ.
τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.	*.... ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας, εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ....*

Auffallend bei der handgreiflichen Abhängigkeit des „Petrus“ ist hier die Umgehung des an die paulinische Rechtfertigungslehre erinnernden Verbums *δεδικαίωται* und die Consequenz, mit der er dem paulinischen Gedanken die Spitze abgebrochen

und für *ἀποθανεῖν παθεῖν* geschrieben, den paulinischen Gedanken also dem Zweck seines Briefes angepasst hat. Vgl. 3, 18 und 4, 1 mit Röm. 6, 2. 7. 8. 10. — vgl. Baur, a. a. O. (S. 234. 235.) — Röm. 6, 13 klingt auch in 4, 5 nach, wo die Nebeneinanderstellung *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* (4, 5) durch *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας* veranlasst sein kann; jedenfalls hat die wiederholte Ermahnung Röm. 6, 13 vgl. auch V. 16. *παριστάνετε τὰ μέλη .... παραστήσατε ἑαυτούς ....* „Petrus" an Röm. 12, 1 *παραστῆσαι τὰ σώματα* erinnert, von welchem Kapitel er von 4, 7 an abhängig ist (s. ob.).

Auch aus andern Kapiteln des Römerbriefs finden sich noch einzelne Anklänge.

An Röm. 11, 21: *εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μή πως οὐδὲ σοῦ φείσεται* erinnert 1 Petr. 6, 17: *εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων*, mit dem folgenden Citat, Prov. 11, 31; an Röm. 11, 30: *ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτὲ ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, νῦν δὲ ἠλεήθετε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσιν* klingt deutlich an 1 Petr. 2, 10: *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες*, worauf namentlich das stehen gebliebene *ποτέ* führt. (1 Petr. 2, 10[a] ist die Umschreibung von *ἠπειθήσατε* mit Benutzung von Röm. 9, 25, s. unten.) Die wiederholte Erwähnung der *χρηστότης θεοῦ* Röm. 11, 22 dürfte „Petrus" auf das Citat geführt haben 2, 3 *εἴπερ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος* Ps. 34, 8. — An Röm. 10, 12: *ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν* (vgl. V. 13: *πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται*) erinnert 1 Petr. 1, 17: *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε ....*, wobei die Allgemeinheit des Gedankens V. 15. 16 und das darauf folgende *ἐλυτρώθητε* zu beachten ist. — (Wenn „Petrus" 3, 21 die Taufe ein *ἐπερώτημα εἰς θεόν* nennt, so scheint hier Abhängigkeit von der Röm. 10, 20 citirten Stelle Jes. 65, 1 mitzuwirken.) — Wahrscheinlich ist auch in 1, 12 „Petrus" von Röm. 10, 15 abhängig. — Gott *τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον* zu nennen

1, 17, scheint er nicht bloss durch Röm. 10, 12: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος· ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων*, sondern hauptsächlich durch Röm. 2, 11: *οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ* veranlasst zu sein, in welcher Stelle V. 12 an die *κρίσις* erinnert wird, und durch Röm. 2, 2: *οἴδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν* . . . . (vgl. V. 3.), vgl. auch 1 Petr. 3, 23; dass er aber auch Röm. 2 gekannt und benutzt hat, geht deutlich hervor aus 1 Petr. 3, 4, wo er Röm. 2, 16. 29 benutzt hat.

Röm. 2, 16. 29.	1 Petr. 3, 4. 4.
ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου . . . . *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* . . . . *οὗ ὁ ἔπαινος.*	*ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν* . . . . *κόσμος ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* . . . .

Dem *ἔξωθεν κόσμος* setzt „Petrus" im Gedanken den *ἔσωθεν κόσμος* gegenüber, erinnert sich aber an die ganz paulinische Unterscheidung des *ἔσω ἄνθρωπος* Röm. 7, 23 und des *ἔξω ἄνθρωπος* und schreibt, indem er die Sache für das Bild setzt, *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* (vgl. 1 Kor. 14, 25.). — 3, 1. 2 *ἄνευ λόγου* und *τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν* klingt Röm. 2, 16: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* an; *οὗ ὁ ἔπαινος* Röm. 2, 29 dürfte „Petrus" auf die Erwähnung der *ἅγιαι γυναῖκες* 3, 5 geführt haben. — Vgl. auch Röm. 2, 9: *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου* und Röm. 13, 1: *πᾶσα ψυχή* mit 1 Petr. 3, 20: *ὀλίγαι ψυχαὶ διεσώθησαν δι' ὕδατος.* —

Dass „Petrus" auch das 9. Kapitel gekannt hat, beweist die frappante Parallele zwischen Röm. 9, 33 und 1 Petr. 2, 6. 7. vgl. Hilgenfeld, a. a. O. S. 473.

Röm. 9, 33.	1 Petr. 2, 6. 7.
. . . . *προσέκοψαν γὰρ τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος*, V. 33, *καθὼς γέγραπται Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.*	. . . . *διότι περιέχει ἐν γραφῇ Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ* . . . . *λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου, οἳ προσκόπτουσιν* . . . .

Die von Paulus in Abweichung von den LXX wörtlicher

nach dem Urtext citirte Stelle Jes. 28, 16, die er im Gedächtniss mit Jes. 8, 14 verbindet, citirt „Petrus“ mit derselben Abweichung von den LXX in Uebereinstimmung mit Paulus: *ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον*, ergänzt nun die Stelle mit den Worten der LXX, indem er das doppelt übersetzte בֹּחַן (*πολυτελῆ* und *ἐκλεκτόν*) mit *ἐκλεκτόν* wiedergiebt, das er *ἀκρογωνιαῖον* nachsetzt; *καὶ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ* setzt er sodann übereinstimmend mit Paulus, citirt aber nach LXX: *οὐ μὴ καταισχυνθῇ*. In V. 7 schaltet er sodann ein wörtliches Citat aus Ps. 118, 22 ganz nach den LXX ein und schreibt hierauf in Abweichung von den LXX mit Paulus *λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου*; wenn er sodann fortfährt: *οἳ προσκόπτουσιν* ...., verräth er deutlich, dass er Röm. 9, 32 *προσέκοψαν* gelesen hat. — Dass diese Stelle nur aus Abhängigkeit von Röm. 9, 32. 33 zu erklären ist, kann um so weniger bestritten werden, als auch das Citat Hos. 2, 25 in V. 10 aus Röm. 9, 25 herübergenommen und auch sonst Röm. 9 von „Petrus“ benutzt ist. Aus Röm. 9, 5 hat er die auch Röm. 1, 25 vorkommende Formel *εὐλογητὸς ὁ θεός* 1, 3 aufgenommen; die folgenden Worte 1, 3 *ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος* .... erinnern ganz an Röm. 9, 22. 23: *ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ .... καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆν δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους* .... und auch in den folgenden Versen 1, 4. 5 finden sich verwandte Gedanken, die an Röm. 9, 23. 24. 25 erinnern.

Bei dieser Fülle von Parallelstellen, die sich nur aus Abhängigkeit unseres Briefes vom Römerbrief erklären, und bei der Menge von Anklängen an den Römerbrief, die auf ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss des „Petrus“ von Paulus hinführen, ist es unmöglich, die Thatsache zu verkennen, dass unser Brief eine Ueberarbeitung des Römerbriefes ist. Nicht bloss die briefliche Form ist dem Römerbriefe nachgebildet (vgl. 1 Petr. 1, 1 mit Röm. 1, 1; 1 Petr. 1, 2 mit Röm. 1, 4. 5. 7; 1 Petr. 5, 10 mit Röm. 15, 5), sondern auch fast sämmtliche Gedanken des Briefes lassen noch Spuren ursprünglich paulinischen Gepräges erkennen, wenn auch gerade die hervorstechenden Eigenthümlichkeiten des paulinischen Lehrbegriffs

verwischt sind. Man ist also genöthigt, das Urtheil Grimm's, es gäbe keinen Gedanken des Briefes, den nicht auch Paulus hätte aussprechen können (s. ob.), näher dahin zu präcisiren, es giebt fast keinen Gedanken des ersten Petrusbriefes, den nicht auch Paulus im Römerbriefe ebenso oder ähnlich ausgesprochen hat. „Petrus" „widerspricht nicht nur dem Paulus nirgends, sondern er acceptirt sogar dessen Wendungen (mit Ausnahme der zum Parteistichwort gewordenen Formel der Rechtfertigung durch den Glauben)" (vgl. Pfleiderer, der Paulinismus, Leipzig 1873. S. 431) und „eignet sich in wesentlichen Punkten die paulinische Terminologie an". Pfleiderer, a. a. O. S. 418.

Dass wir es aber mit einem Briefschreiber zu thun haben, bei dem Abhängigkeit von einem Original sehr wohl zu begreifen ist, lässt sich am schriftstellerischen Charakter des „Petrus" nachweisen. „Der Ideenkreis, in dem er sich gleichsam herumdreht, ist sehr beschränkt, und seine Lieblingsgedanken wiederholt er beständig, in bald mehr, bald weniger veränderter Manier." Vgl. Schulze, der schriftstellerische Charakter des Petrus, Judas und Jacobus S. 24—27. „Er häuft gern Epitheta und Synonyma, weil er den Mangel philosophischer Genauigkeit weder fühlend noch achtend, durch gehäufte Worte, wiederholte Schilderungen und veränderte Ansichten seinen Lesern deutlich zu werden bestrebt ist" (s. z. B. 1, 4. 7. 10. 19. 22. 2, 1. 5. 6. 2, 9. 3, 3. 4. 8. 4, 3. 5, 10. vgl. Schulze, a. a. O. S. 19 f.) „Er hebt öfters aus dem Gesagten ein einzelnes Wort aus, und, anstatt in zusammenhängender Rede die Erörterung der Hauptmaterie fortzusetzen, lässt er sich unwillkürlich durch jenes einzelne Wort auf Nebenwege leiten, von denen er zuweilen wieder zur Hauptsache zurückkehrt, oft aber gänzlich vergisst, wovon er zuvor geredet hatte." Vgl. 1, 5 m. 4. 1, 8 m. 1, 7.; 1, 10 ff. m. V. 9. 1, 20. 21 v. 19.; 2, 5—9 m. V. 4. 3, 10 v. 9. 3, 19—22 m. 4, 1; bes. 5, 5. 6. Schulze, S. 22 ff. „Er sagt oft dasselbe negativ und positiv und liebt die Gegensätze." S. 13 ff. „Er lässt immer auf allgemeine Sätze und Ausdrücke besondere und detaillirtere folgen und erklärt seine Hauptgedanken durch Beispiele z. B. 1, 10. 2, 13 f.

2, 17. 2, 19 f., 2 22 ff. 3, 3. 3, 5 f. 4, 3 ff. 4, 10 f. 4, 14 f. Schulze, S. 21 f. „Im Allgemeinen ergiesst Petrus seine lebhaften Ideen ohne regelmässige Ordnung, in plötzlichen Uebergängen von einer Materie zur andern, und in verwickelten, ungebildeten Perioden, welche desto schleppender und schwerfälliger werden, da er immer am Schlusse noch neue Sätze durch Participial-Constructionen, Verbindungs-Partikeln und beziehende Fürwörter anküpft.“ Schulze, a. a. O. S. 31.

Alle diese durchaus zutreffenden Beobachtungen lassen „Petrus“ als einen Schriftsteller erkennen, der nicht aus der Fülle eigener Gedanken schöpft, sondern von einem Originale abhängig ist, das er ohne schriftstellerische Routine copirt. Dass der Römerbrief jedenfalls ein solches Original für „Petrus“ gewesen ist, darf als erwiesen gelten; ob aber dieser „Petrus“ der Apostel Petrus oder ein „späterer paulinischer Christ“ ist, das ist eine andere Frage, die sich beantwortet durch die Untersuchung des Verwandtschafts- bez. Abhängigkeitsverhältnisses, in dem unser Brief zu der übrigen paulinischen und nichtpaulinischen Literatur unstreitig steht. Vgl. Hilgenfeld, a. a. O. S. 489.

XVII.

Ueber 2 Kor. XI, 32. 33.

Von

C. Holsten,

Auf dem Wege, die Worte 2 Kor. 11, 32. 33 im Zusammenhange zu begreifen, ist die Exegese an einen Punkt gelangt, wo sie folgerichtig einen letzten Schritt thun muss.

Lassen wir zunächst über diese Stelle diejenigen Exegeten sich aussprechen, deren Auffassung eigenthümlich ist und zugleich die Auffassung anderer mehr oder weniger vertritt.

Rückert (Commentar S. 357) meint, „wichtiger (als die

Untersuchung über des Aretas Besitz von Damaskus) sei die Frage, wie es zugehe, dass der Apostel erstlich dies Ereigniss mit einer Umständlichkeit beschreibe, wie keins der übrigen, und zweitens es hier nachhole, nachdem er seit V. 27 von seinen Erduldungen und Gefahren nicht mehr gesprochen". Er weist darauf mit Recht die Meinung Neander's zurück, Paulus rechne seine damalige Flucht zu seiner ἀσθένεια, mit Recht den Einfall Billroth's zurück, Paulus wolle seinen Schwur (V. 30. 31) dadurch bestätigen, dass er ja gleich in Damaskus, kurz nach seiner Bekehrung, in Lebensgefahr gekommen sei. Dann fährt er fort: Und so wird jeder Versuch, uns diese Sonderbarkeit aufzuhellen, gleich vergeblich bleiben; ja wer mag wissen, ob es nicht blosser Zufall war, dass Paulus diese ihm noch einfallende Geschichte, ihm als die erste ihrer Art besonders eindrücklich, nachträglich aufzeichnete und ausführlicher behandelte?

Es spricht aus diesen Worten das gesunde Gefühl und die durch befangene Reflexion nicht beirrte Anschauung des Mannes. Denn die Worte V. 32 und 33 sind an der Stelle, wo sie stehen, eine unbegreifliche Sonderbarkeit, und wie sie logisch unverbunden mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden eintreten, scheint es ein blosser Zufall und zufälliger Einfall des Paulus gewesen zu sein, diese Thatsache nachträglich nach V. 23—27 noch aufzuzeichnen. Doch aber einem paulinischen Denken gegenüber bleibt die Auffassung Rückerts unbefriedigend, namentlich in einem Zusammenhange, in welchem jedes Wort mit Ueberlegung vorbedacht und bedeutungsvoll gesetzt scheint.

Es ist daher natürlich, dass die Exegese von der Auffassung Rückert's sich abgewendet und die Worte wieder als Glied des Gedankenzusammenhanges zu begreifen versucht hat.

So behauptet denn Meyer (Commentar S. 286 ff): „Paulus beginnt V. 32 und 33 sein καυχᾶσθαι τὰ τῆς ἀσθενείας αὐτοῦ wirklich und zwar mit dem Berichte seiner gleich in der ersten Zeit seines Wirkens stattgehabten Gefahr und Flucht. Und die Aufzählung seiner Leiden von Anfang an leitet er ein (V. 31) durch die Betheuerung bei Gott, dass er nichts Erlogenes berichte. Leider aber (denn wie geschichtlich wichtig für uns wäre eine weitere Fortsetzung dieses Leidensberichtes geworden!) jedoch im eintretenden richtigen Gefühle [1]), dass die Fortführung dieses Leidensruhmes für seine apostolische Stellung doch

1) Oder, wie Meyer a. a. O. S. 291 sagt: im augenblicklich richtigen Takte seines Bewusstseins.

nicht das Entsprechende sein werde, verzichtet er auf Weiteres, bricht gleich nach diesem ersten Erlebnisse wieder ab (12, 1) und geht zu etwas weit Höherem und Eigenthümlicherem, zu den ihm gewordenen Offenbarungen, über."

Es kann kaum eine unglücklichere, mit dem Zusammenhange der Stelle und in sich selbst widersprechendere Apologie der Worte geben. Paulus beginnt seinen Leidensbericht mit dieser gleich in der ersten Zeit seines Wirkens stattgehabten Gefahr und Flucht? Aber Paulus hat uns ja V. 23—29 einen vollständigen Bericht seiner apostolischen Gefahren und Leiden schon gegeben. Und auch die vorliegende Thatsache ist ja als ein *κίνδυνος ἐκ γένους* oder ein *κίνδυνος ἐξ ἐθνῶν* ihrem Gehalte nach schon aufgeführt. Was hätte doch Paulus, wenn er den „leider abgebrochenen Leidensbericht" fortgesetzt hätte, anders berichten können, als was er V. 23—29 schon berichtet hat. Er hätte nur, was hier in den Formen des Allgemeinen gegeben ist, in concreter geschichtlicher Einzelheit ausführen können. Aber dann hätte er eine apostolische Biographie geben müssen. Und wäre eine solche Biographie an dieser Stelle passend und möglich gewesen? Und sollte ein Paulus nicht das Unpassende und Unmögliche einer solchen Biographie eingesehen, sollte er nicht, weil er diess einsah, die Form des Allgemeinen sehr verständig gewählt haben? Und sollte ein Paulus, nachdem er diese verständige Wahl getroffen hatte, hinterher unverständiger Weise eine biographische Geschichte seiner apostolischen Leiden wieder begonnen und noch unverständigerer Weise sie nach dem ersten Beginne wieder abgebrochen haben? Was für eine Anschauung hat doch Meyer von einer paulinischen Gedankenbewegung?!

Und Paulus verzichtet auf Weiteres in dem eintretenden richtigen Gefühle, dass die Fortführung dieses Leidensruhmes für seine apostolische Stellung doch nicht das Entsprechende sein werde? Aber Paulus hat doch erst eben V. 23—29 das richtige Gefühl gehabt, dass eine vollständige Darstellung seines Leidensruhmes für seine apostolische Stellung etwas durchaus Entsprechendes sei. Woher sollte ihm nun das richtige Gefühl kommen, dass eine Fortführung dieses Leidensruhmes ein für seine apostolische Stellung nicht Entsprechendes sei? Wodurch anders konnte er denn den Korinthern das *ὑπὲρ ἐγώ* (V. 23) beweisen? Und der Beweis dieses *ὑπὲρ ἐγώ* war doch für seine apostolische Stellung in Korinth sehr nothwendig. Aber freilich, wenn Paulus in der Weise von V. 32. 33 hätte fortfahren wollen, so hätte er wie eine redselige Alte, was er

V. 23—29 kurz und schlagend schon ausgesprochen hatte, noch einmal ausführlich hererzählen müssen. Und wenn man dem Paulus für das Unpassende einer solchen Weise das richtige Gefühl zutrauen muss, sollte ihm dies richtige Gefühl erst aufgegangen sein, als er das Unpassende zuvor schon begonnen hatte?

Doch Paulus fühlte vielleicht das Unpassende, in dem Ruhme seiner Leiden fortzufahren? Aber war die Fortführung des Ruhmes unpassend, so war es auch der Beginn. Denn das Unpassende war eben das Rühmen. Und war es nicht um vieles noch unpassender, das Rühmen abzubrechen um des Unpassenden willen, und doch sofort mit dem Unpassenden eines weit höheren Rühmens fortzufahren?

Denn es beruht doch auf einer Verkennung der paulinischen Gedankenbewegung, wenn Meyer wähnt, Paulus breche mit 12, 1 ab und gehe zu etwas weit Höherem und Eigenthümlicherem über, zu den ihm gewordenen Offenbarungen. Denn die Erwähnung dieser Visionen und Offenbarungen ist ja kein selbstständiges Gedankenglied. Ihrer will Paulus sich nicht rühmen, sondern nur seiner Schwächen will er sich rühmen, welche mit diesen Visionen und Offenbarungen im Zusammenhange standen. Die Visionen und Offenbarungen berichtet er desshalb nach seiner Aussage nur als Voraussetzung, um seiner Schwäche dabei sich rühmen zu können. Und damit bleibt Paulus bei dem *καυχᾶσθαι τὰ τῆς ἀσθενείας μου*, wie er 11, 30 die Absicht ausgesprochen hatte[1]). Daher, wo man auch diese Meyer'sche Vertheidigung der Worte fasst, sie verschärft nur den Verdacht gegen die Worte.

Anders führt Hofmann (Commentar S. 297) die Vertheidigung. „Dieses Begebnisses V. 32. 33, sagt er, gedenkt Paulus gar nicht, als ob er sich dessen rühmen wolle, wie es denn auch hiezu wenig geeignet gewesen wäre; und warum ihm

1) Schon Wieseler (Commentar zum Galaterbrief S. 596) bemerkt ganz richtig gegen Meyer's Auffassung: die Betheuerung V. 31 passt also nur desshalb, weil Paulus noch Anderes, Gewichtigeres als V. 32. 33 hatte hinzufügen wollen, was er seltsamer Weise weglässt, und die Erwähnung der Flucht aus Damaskus nur desshalb, weil er seine Leiden von Anfang an erzählen wollte, ohne es freilich später zu thun .... Auch wäre das plötzliche Abbrechen in der Ausführung seiner Leiden um so weniger motivirt, als Paulus gleich 12, 9. 5 hervorhebt, dass er sich noch am liebsten mit seinen Leiden rühmt.



gerade für diese Thatsache Glauben zu finden so absonderlich angelegen haben oder so schwierig erschienen sein sollte, ist vollends nicht abzusehen. Weder war die Gefahr, in der er sich befand, als er in Damaskus aufgegriffen werden sollte, eine besonders grosse, noch hatte die Art und Weise seiner Errettung irgend etwas Wunderbares: wie denn auch in den Worten weder das eine noch das andere zu finden ist. Was an der Sache auffällt, ist vielmehr diess, dass der Apostel anstatt muthig der Gefahr Trotz zu bieten oder wunderbarer Errettung sich zu versehen, von einem nahezu schimpflichen Fluchtmittel Gebrauch gemacht hat, welches die Klugheit seiner Freunde ausgedacht hatte und zu dessen Benützung sich gewiss mancher Andere, nur natürlich Muthige, Ehrenhalber nicht verstanden haben würde." Hofmann kommt daher zu dem Schluss, Paulus habe die Begebenheit erzählt als Beweis, dass er nicht den Ruhm selbsteigenen Muthes beanspruche (d. h. zu deutsch, als Beweis einer bewiesenen Feigheit) und damit als Beweis, dass er wirklich seiner wirklichen Schwäche sich rühmen wolle. Dies sei der Sinn der Worte V. 30.

Es spricht sich in dieser Auffassung zunächst ein durchaus richtiges Gefühl aus. Besonders gross (gegen das, was Paulus V. 23—26 erzählt) war die Gefahr des Paulus in Damaskus nicht und als ein Wunder göttlichen Schutzes über Paulus ist sie nach der Darstellungsform nicht erzählt. Wir begreifen daraus die Betheuerung V. 31 nicht. Und einen apostolischen Märtyrermuth hat Paulus nicht bewiesen, vielmehr eher in wirklicher Schwäche des Gemüthes in eine kluge List seiner Freunde gewilligt. Aber wenn Hofmann nun meint, die Worte V. 30 hätten für Paulus den Sinn, dass er vor den Korinthern seiner wirklichen Schwächen sich rühmen wolle, wenn er meint, die Worte V. 32. 33 seien als Beweis einer solchen wirklichen Schwäche erzählt, so fügen sich dieselben damit noch nicht als ein Glied in den Zusammenhang ein — denn von einem Rühmen solcher wirklichen Schwächen ist weder im Vorhergehenden noch Nachfolgenden die Rede. Und ein solches Rühmen wirklicher Schwächen wäre doch vor den Korinthern, die den Paulus der Schwäche geziehen hatten, in einer Selbstvertheidigung gegen diese Anklage der Schwäche völlig zweckwidrig gewesen — und Hofmann zeigt mit dieser plumpen Auffassung nur, dass er von dem feinen Sinn und Zweck der Worte V. 30 im Zusammenhange nicht die Ahnung hat. Paulus giebt nämlich der Gemeinde, welche ihn schwach gesehen und wegen seiner Schwäche verworfen hat, diese Schwäche anscheinend zu, aber

er rühmt sich dieser seiner zugestandenen Schwäche in einem heiligen Oxymoron, wie Meyer nicht unzutreffend sagt, weil er seiner Schwäche so sich rühmen kann, dass diese Schwäche grade als höchste Stärke sich offenbart (12, 10). Darin jedoch behält Hofmann Recht, für eine Vertheidigung, welche in der Schwäche die höchste Stärke und den höchsten Ruhm aufzeigen will, ist jene Begebenheit in Damaskus vollkommen ungeeignet. Und die Worte bleiben damit im Zusammenhange vollkommen unbegreiflich.

Eine eigenthümliche Auffassung hat nach Andeutungen von Osiander Wieseler (Commentar zum Galaterbrief S. 594 sqq.) zur Darstellung gebracht. Den Gesammtzusammenhang bestimmt er so. „Nachdem Paulus nothgedrungen, um das Rühmen der Irrlehrer zu Schanden zu machen, sich von 11, 23 an vornämlich seiner Schwachheiten (?), Mühen und Nöthen gerühmt, und zum Schlusse V. 30 ein solches Rühmen, vorausgesetzt, dass er sich rühmen müsse, als die von ihm befolgte Regel bekannt hat, leitet er mit 11, 31—33 zu dem mit 12, 1 anhebenden Berichte von den ihm durch den Herrn gewordenen ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις über, in deren Kategorie vor allem die 12, 2—4 näher beschriebene Ekstase fiel, welche er aber V. 5 unter Wiederholung der 11, 30 ausgesprochenen Regel nur deshalb als Ruhmesmaterie anerkennt, weil sie sich auf ihn wie auf eine dritte, nicht mit Bewusstsein thätige Person bezieht, also kein Verdienst begründet. Um sich durch Uebermass der Offenbarungen nicht zu überheben, ist ihm, wie er V. 7 sagt, das schwere Leiden gegeben, welches er als Fleischespfahl bezeichnet, und in Bezug auf welches ihm der Herr eine Weisung gegeben hat, zufolge welcher er sich am liebsten mit seinen Schwachheiten rühmen will, damit die Kraft Christi auf ihm ruhe (V. 7—10), womit die Rede zu dem 11, 30 bekannten Grundsatze zurückkehrt." Der Gedankenfortschritt aber der zu 12, 1 sqq. überleitenden Verse 11, 31—33 ist seines Erachtens folgender. „Bevor Paulus den Bericht über die ihm gewordene überschwängliche Offenbarung beginnt, betheuert er 11, 31 die Wahrheit seiner Worte. Darauf folgt 11, 32. 33 die Erzählung seiner Flucht aus Damaskus, welche die Ekstase 12, 2—4 einst historisch einleitete (d. h. nach der Hypothese Wieseler's). Bevor er aber in seiner Erzählung fortfährt und somit zu dem neuen Gegenstande, dem Sichrühmen mit seinen Offenbarungen, wirklich übergeht, sendet er 12, 1 die sein fortgesetztes Rühmen entschuldigenden, nämlich das Nothgedrungene desselben hervorhebenden Worte voraus. Rühmen muss ich mich, obwohl es

nicht taugt; ich stehe nämlich im Begriff, zu den Gesichten und Offenbarungen des Herrn zu kommen, worauf er den Bericht seiner damaligen Ekstase 12, 1 sqq. folgen lässt. Nur bei unserer Construction (!) des Zusammenhanges erklärt sich beides, woran man sonst Anstoss nehmen muss, warum die Betheuerung 11, 31 dem Berichte 11, 32. 33 vorangesandt wird — diese bezieht sich nämlich nicht sowohl auf die genannten, nur einleitenden Verse, als vielmehr auf die Erzählung der überschwänglichen Offenbarungen 12, 1 sqq., zu der sie einleiten — und warum die Darstellung der Flucht des Paulus aus Damaskus dort eine Stelle gefunden hat“.

Wir haben Wieseler ausführlicher reden lassen, weil er zum ersten Male, wenn auch in noch unvollkommener Weise, ein entscheidendes Moment hervorhebt, den engen Gedankenzusammenhang zwischen den Worten 11, 30. 31 und der Ausführung 12, 1—10. Denn wenn er auch unbegreiflicher Weise die Worte 11, 30 noch auf das Vorhergehende und nicht auf das Folgende bezieht, so hebt er doch die Rückbeziehung von 12, 5 auf 11, 30 und die Rückkehr von 12, 9 zu 11, 30 hervor. Noch mehr aber behauptet er die Beziehung der Betheuerung in V. 31 nicht etwa auf das Vorhergehende oder das unmittelbar Nachfolgende (11, 32—33), sondern auf die in 12, 1—4 (*ἐλεύσομαι γὰρ — λαλῆσαι*) berichtete Ekstase. Dass Wieseler hierin das Richtige gefühlt, wenn auch nicht erkannt hat, wird die folgende Darstellung beweisen.

Als nothwendige Consequenz dieser Auffassung des Gedankenzusammenhanges und Gedankenfortschrittes stellt Wieseler nun weiter die Behauptung auf, dass Paulus mit den Worten 11, 32. 33, mit dem Berichte seiner Flucht aus Damaskus, zu der 12, 2—4 geschilderten Ekstase überleite, und stützt diese Behauptung dadurch, dass diese Flucht auch einst geschichtlich die Ekstase eingeleitet habe. Aber diese Stütze ist eine reine Hypothese des Chronologen, welche erst aus unserer Stelle, aus dem Zusammenhange der Damaskusflucht mit der Ekstase 12, 2 sqq., geschlossen ist. Dieser Zusammenhang ist aber eine reine Fiction des Exegeten, welche gebildet ist, um dem Wunsche des Chronologen zu willfahren. Denn freilich stehen an unserer Stelle die Damaskusflucht und die Ekstase bei einander geschrieben und gedruckt; wo aber ist die leiseste Spur einer Andeutung, dass sie mit einander in logischem, in zeitlichem Zusammenhange gedacht sind? Wie schon irgend ein logischer Zusammenhang der Worte V. 32. 33 mit dem Vorhergehenden in keiner Weise zum Ausdruck gebracht ist, so ist der logische Zusammenhang mit dem Folgenden durch

die Worte 12, 1 καυχᾶσθαι δεῖ etc. abgebrochen. Die Worte 11, 32. 33 stehen nun einmal logisch völlig isolirt. Welch ein anderes Recht hat Wieseler, die Worte mit cap. 12 zu verbinden, als die Gewalt des eigenen Begehrens?

So sind denn alle Versuche, die Worte im Zusammenhange zu begreifen, gescheitert. Und der Ausspruch Rückert's bleibt noch immer der verständigste: So wird jeder Versuch, uns diese Sonderbarkeit aufzuhellen, gleich vergeblich bleiben.

Aber dies Verständige für die vorliegende Thatsache ist dennoch ein Unverständiges für Paulus. Denn des Paulus Art ist es nicht, dass die Gedanken zufällig wie Blasen in ihm aufsteigen und dass er nach der sonderbaren Willkür des Zufalls seine Gedankenzusammenhänge gestaltet. Am wenigsten wird aber dies hier in einer entscheidenden Selbstapologie der Fall sein, deren Gedankengang offenbar reiflich überdacht ist. Machen wir uns durch Darstellung dieses Gedankenganges zunächst nur klar, dass die Worte 11, 32. 33 den Zusammenhang nicht nur stören, sondern zerstören.

Zu dem Zweck schildern wir zunächst die Lage, soweit es für unsern Zweck nothwendig ist.

In die Korinthische Gemeinde sind, gestützt auf gewichtige Empfehlungsbriefe, Männer gekommen, welche unter truglistigen Vorspiegelungen gegen den Paulus und sein Apostolat und sein Heidenevangelium die Autorität von Uebersehraposteln und eines andern Evangeliums zur Anerkennung bringen. Diese Männer treten selber als Hörige Christi, als Apostel Christi, als Diener Christi auf. Und sie treten mit selbstgewisser Zuversicht auf. Sie nehmen als selbstverständlich das Apostelrecht in Anspruch, auf Kosten der Gemeinde zu leben, und fordern mit einer an Uebermuth grenzenden Betonung von Eigenschaften, welche sie bevorrechten, ihre Anerkennung, des Paulus Verwerfung. Den Korinthern oder doch einem grossen Theile der Gemeinde imponirt die sichere Zuversicht dieses Auftretens. Sie wagen es nicht, diesen Männern gegenüber das Recht und den Werth des Mannes zu behaupten, der ihnen das Evangelium gebracht, der sie als Gemeinde Christi gegründet hat. Freilich warum ist das Auftreten dieses Mannes ein so anderes gewesen? — Jene stehen da in der Kraft ihrer Selbstgewissheit. Diesen haben sie schwach gesehen. Schwäche ist seine äussere leidende Erscheinung, Schwäche sein demüthig schüchternes Auftreten in Furcht und Zittern, Schwäche seine Anspruchslosigkeit an die Gemeinde. Er behauptet zwar, ein durch Gottes Willen berufener Apostel Christi zu sein, aber er wagt es nicht, das

Recht des Apostels in Anspruch zu nehmen und seinen Unterhalt von der Gemeinde zu fordern. Zwar abwesend, in seinen Briefen, redet er von sich und seiner apostolischen Machtvollkommenheit grosse Worte. Aber dieser Widerspruch zwischen Wort und Wirklichkeit in persönlicher Gegenwart offenbart nur um so mehr seine wirkliche Schwäche. Er ist ein Wortheld ohne die Bewähr der That. Die Korinther glauben nicht mehr an ihn; sie fordern den Beweis seiner Worte, den Beweis des „in ihm redenden Christus".

Gegen die Wirkung nun, welche das Auftreten der apostolischen Gegner und ihre Behauptungen, und welche das eigene Auftreten und seine Schwäche auf das Gemüth der Korinther ausgeübt hat, wendet sich die Selbstvertheidigung des Paulus. Er hat das Auftreten jener, ihre Behauptungen und Angriffe, als unberechtigt nachzuweisen, er hat das eigene Auftreten, seine Widersprüche und seine Schwäche zu rechtfertigen.

Paulus hat damit wider die Gegner, die seine Apostelpersönlichkeit angreifen, wider die Korinther, welche seine Apostelpersönlichkeit nicht aufrechterhalten, diese seine Apostelpersönlichkeit in ihrem wahren Wesen und Werthe hinzustellen. Aber mit feiner Ueberlegung beginnt er die Selbstapologie damit, den Widerspruch in seinem Wesen zu heben, den die Korinther glauben bemerkt zu haben, den Widerspruch in der demüthigen Schüchternheit und der Schwäche seines persönlichen Auftretens und in dem hochfahrenden Ton und der Kraft der Worte seiner Briefe. Denn solange die Korinther auf Grund dieses Widerspruches ihn für einen Wortthelden halten, entbehrt jedes rühmende Wort, welches er über sich zu sagen hat, des Zuganges zum Gemüthe und zur Ueberzeugung der Korinther.

Mit der Bitte daher des, der in persönlicher Gegenwart demüthig schüchtern, abwesend in den Worten seiner Briefe hochfahrend muthig sein solle, mit der Bitte die Korinther möchten bei seiner persönlichen Gegenwart seine apostoliche Kraft- und Machtfülle nicht herausfordern, öffnet Paulus sich zunächst den Weg, die Korinther darauf hinzuweisen, dass der Widerspruch in seinem Wesen, wegen dessen sie ihn verachten, nicht bestehe, dass er nicht, wie ein Wortheld, stark sei in den Worten der Briefe, schwach in der Wirklichkeit der That, sondern gleichmässig stark in Wort und Werk. Er erinnert die Korinther hieran mit einem herben Seitenblick auf seine Gegner, denen, als Männern der Kraft und kräftiger That, die Korinther sich gebeugt haben, während grade doch jene Männer in Wirklichkeit die Maulhelden

sind mit vielrühmenden Worten über ihren Werth ohne jede Bewähr durch die That.

Von hier aus erst wendet sich Paulus dazu, gegen den Selbstruhm der Gegner in Vergleich mit denselben durch Selbstruhm seinen Apostelwerth vor den Korinthern wiederherzustellen. Er thut auch dies mit feiner Ueberlegung in der Rolle des Narren; den eigenen Selbstruhm macht er dadurch erträglicher, auf den Selbstruhm der Gegner aber wirft er damit in beissendem Spotte das Schlaglichte der wirklichen Narrheit (cf. 11, 19. 16). Er bahnt sich den Weg zu diesem Selbstruhm in Vergleich mit dem Selbstruhm der Gegner durch Hinweis auf die trügerischen Vorspiegelungen der Gegner, mit denen sie die Korinther von dem Evangelium des Paulus zu dem andersartigen Evangelium, welches sie verkünden, hinweg gelockt und verführt haben. Sie haben dies andersartige Evangelium als das der Uebersehrapostel geltend gemacht, sich selber aber als die wahren Apostel Christi, als die wahren Diener Christi, als die Diener der wahren Gerechtigkeit hingestellt. Dem gegenüber behauptet Paulus, dass er in nichts, was den Apostel mache, den Ueberschrapostelн nachgestanden sei, ausser in dem Einen, dass er umsonst das Gottesevangelium den Korinthern verkündet habe (vgl. 1 Kor. 9, 4—6 c. 2 Kor. 11, 7 sqq.). Dies aber habe er gethan, um den Gegnern jeden Anlass zur Anklage wider ihn auf Selbst- und Lohnsucht abzuschneiden. Wenn diese des Apostelrechtes, auf Kosten der Gemeinde zu leben, als Attribut des wahren Apostels Christi sich rühmten, so seien sie Lügenapostel, welche an die Stelle der Opferhingabe Christi selbstsüchtigen Lohngewinn als das Wesen eines Christusapostels setzten, listige, ihre Selbstsucht hinter dem Apostelrecht verhüllende Lohnwerkler, welche die Rolle von Christusaposteln angenommen haben.

Damit hat Paulus den Uebergang dazu gewonnen, sich mit seinen Apostelgegnern in dem zu messen, worauf sie vor den Korinthern den Anspruch gründen, dass sie Hörige Christi, wahre Apostel und wahre Diener Christi seien, dass Paulus dies aber nicht sei. Die Gegner rühmen sich zunächst dessen, was ihres Fleisches ist. Auch er will sich dessen rühmen. Denn die Korinther, spricht er in stachelndem Spotte, ertragen ja gerne die Narren, da sie weise sind. Sie ertragen nämlich seine Gegner, wenn dieselben sie verknechten, aufzehren, fangen, wenn dieselben sich brüsten, sie ins Antlitz schlagen. Und in beissender Ironie fährt er fort: als Schimpf für mich sage ich's, aus dem Bewusstsein heraus, dass wir schwach waren (als wir euch mit selbstverleugnender Milde behandelten, eine Behand-

lung, welche die Korinther als Schwäche ausgelegt und verachtet haben). Worin aber jemand sich unterfängt, setzt er entgegen, unterfange auch ich mich. Zunächst in den Vorzügen des Fleisches, deren die Gegner sich rühmen. Hebräer sind sie, nationale Juden. Auch ich. Israeliten sind sie, Glieder des Gottesvolkes. Auch ich. Söhne Abrahams sind sie, Erben der Verheissung. Auch ich. Dazu fügt er: Diener Christi sind sie! In Verrücktheit spreche ich's aus: Mehr ich. Und nun entrollt er V. 23—29 im Fluthstrom überwallender Rede an den Mühen, Nöthen, Aengsten, Sorgen seiner Wirksamkeit im Dienste Christi den Korinthern ein Bild, an welchem sie das durch Wirken und Leiden erworbene Recht des Ausspruches V. 23: „mehr ich“ zu ihrer Scham erkennen müssen. Wie Christus, so muss Christi Diener in Leiden stehen. Paulus aber — an seinen Leiden hat er bewiesen, dass er ein ächter Diener Christi ist, während seine Gegner sich äusserer Vorzüge rühmen, die mühelos, aber werthlos sind für den, der auf das Wesenhafte sieht.

Mit V. 29, mit der Behauptung seiner täglichen Sorge für alle seine Gemeinden und seiner Herzenstheilnahme an den Bekümmerungen jedes einzelnen religiösen Gemüthes, hat Paulus zunächst den Beweis dafür zu einem Abschlusse gebracht, dass er mehr als jene ein Diener Christi sei, welche Diener Christi zu sein gegen ihn für sich allein in Anspruch nahmen. Er hat mit Absicht anders als seine apostolischen Gegner nur seiner Leiden im Dienste Christi als Beweises seiner Dienerschaft sich gerühmt. Und von dieser Schilderung der Leiden seiner Apostelwirksamkeit bahnt er sich den Uebergang zu einer Schilderung anderer Leiden seines religiösen Lebens, welche ihn hoch über alles stellen, was sonst Apostel ist.

Denn mit V. 30, mit den Worten: „wenn es nothwendig ist sich zu rühmen, so will ich mich dessen rühmen, was meiner Schwäche angehört“, beginnt Paulus einen neuen Ansatz der Rede. Es ist von entscheidender Bedeutung dies zu erkennen und anzuerkennen.

Gewöhnlich werden nämlich die Worte V. 30 als ein Schlussgedanke (de Wette, Wieseler), als das Schlussergebniss der bisherigen, das *ὑπὲρ ἐγώ* V. 23 beweisenden Rede (Meyer) betrachtet. Die Möglichkeit dieser Fassung ist nicht zu bestreiten. Denn allerdings konnte Paulus, was er V. 23—29 geschildert hat, im Allgemeinen unter der Kategorie *τὰ τῆς ἀϑενείας μου* zusammenfassen. Sehen wir doch 12, 10 (cf. 13, 4), dass er die Leiden seiner apostolischen Wirksamkeit

als ein ἀσθενεῖν anschaut, obwohl er — was doch zu beachten ist — auch hier die ἀσθένειαι unter den übrigen Leiden seiner Wirksamkeit besonders noch heraushebt. Andererseits deckt sich der Ausdruck τὰ τῆς ἀσθενείας μου nicht mit dem, was V. 23—29 berichtet ist, deckt sich um so weniger, wenn man sich erinnert, in welcher Weise von einer ἀσθένεια des Paulus in Korinth die Rede war. Wenn die Korinther an dem Apostel Schwäche tadelten, so dachten sie an die παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής, an die schwächlich hinfällige Erscheinung der Persönlichkeit des Apostels, an das ὀστράκινον σκεῦος seines ἔξω ἄνθρωπος. Oder sie dachten an die schwächliche Schüchternheit und Demuth seines persönlichen Auftretens vor ihnen bei der Verkündigung des Evangeliums (vgl. 1 Kor. 2, 3), vor allem an die schwächliche Muthlosigkeit, in welcher er, alles Selbstvertrauens bar, sein Apostelrecht des freien Unterhaltes geltend zu machen nicht gewagt habe. (vgl. 2 Kor. 11, 21 c. 11, 7 sqq.). Es ist schon von vorne herein anzunehmen, dass auch Paulus in dem Ausdruck τὰ τῆς ἀσθενείας μου auf eine von den bestimmten Schwächen hingedeutet habe, welche in Korinth ihm vorgeworfen wurden, um diesen Vorwurf zurückzuweisen. Dann aber bildet V. 30 nicht mehr einen Schlussgedanken zu der Schilderung V. 23—29, sondern einen neuen Anfang. Und der Korinthische Leser und Hörer, dem der Inhalt des Vorwurfes der ἀσθένεια bei Paulus bekannt war, musste bei den Worten τὰ τῆς ἀσθενείας μου an einen neuen Ansatz der Rede denken.

Dass aber im Bewusstsein des Paulus V. 30 wirklich der Beginn eines Neuen sei, zu dem er sich durch die Schilderung der Leiden seiner Apostelwirksamkeit den Uebergang gebahnt hat, geht aus folgenden Erwägungen hervor. Einmal stehen die Worte V. 30 in untrennbarem Zusammenhange mit 12, 1—10, weil sie hier zweimal in derselben Ausdrucksform wiederholt, wiederaufgenommen werden. In diesem Abschnitte 12, 1—10 hat aber der Ausdruck τὰ τῆς ἀσθενείας μου eine engere Bedeutung und bezieht sich speciell auf die leidensvolle Schwäche der sinnlichen Seite des Organismus, wie sie mit den Visionen und Offenbarungen des Herrn verknüpft war, also auf den leidenden Zustand des ἔξω ἄνθρωπος des Paulus, auf jene Schwäche, welche die Korinther als die παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής an Paulus geringschätzten (vgl. Holsten: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus S. 27 Anm. sqq.). Folglich muss Paulus diese engere und specielle Bedeutung auch schon 11, 30 als den Inhalt des Ausdrucks τὰ τῆς ἀσθενείας μου gedacht haben. Dann aber stehen die Worte V. 30 nicht mehr

mit V. 23—29 in unmittelbarer Gedankenverbindung, sondern sprechen schon eine neue Anschauung, einen neuen Gedanken aus.

Zweitens steht die Betheuerung V. 31 in engster Gedankenverbindung mit den Worten V. 30. Nun aber ist die Beziehung dieser Betheuerung auf den Inhalt von V. 23—29 als eine unmögliche aufgegeben. Dieselbe kann sich zunächst nur auf V. 30 beziehen. Aber doch nicht in dem Sinne, dass Paulus die Wahrheit seines Willens betheuern wolle, *τὰ τῆς ἀσθενείας αὐτοῦ καυχᾶσθαι*. Die Worte können nur die Wahrheit des Inhaltes dessen betheuern sollen, was Paulus nun gleich im Folgenden beabsichtigt als *τὰ τῆς ἀσθενείας αὐτοῦ καυχᾶσθαι*.

Diese und ähnliche Betheuerungen gebraucht Paulus naturgemäss aber nur dann, wenn er das, was einzig innere Thatsache seines Selbstbewusstseins ist, wovon er allein also seinen Hörern gegenüber ein Wissen hat, nicht einzig und allein durch Selbstversicherung seinen Hörern kund thun will, weil wegen der Bedeutsamkeit der Thatsache ihm alles daran gelegen ist, dass die Hörer derselben vollen Glauben schenken. So tritt z. B. die Betheuerung ein Röm. 1, 9. 9, 1. 2 Kor. 1, 20. Auch 2 Kor. 11, 10 und Gal. 1, 20 machen von diesem Gesetze keine Ausnahme. Denn an beiden Stellen bezieht sich die Betheuerung auf ein Negatives, auf ein Nicht-Thatsächliches, wovon nur Paulus allein in seinem Bewusstsein ein Wissen haben konnte. Dort betheuert er, dass er in Achaja keinen Lohn für seine Verkündigung genommen, hier dass er in Jerusalem keinen Apostel ausser Petrus und Jakobus gesehen habe. Daraus ergiebt sich, dass Paulus auch hier mit der Betheuerung V. 31 nicht eine objective Thatsache äusserer Wirklichkeit hat bezeugen wollen, wie sie V. 32. 33 erzählt wird, sondern eine innere Thatsache seines Selbstbewusstseins, wie sie in den Visionen und Offenbarungen des Herrn 12, 2—4 und 12, 9 berichtet ist. Für diese Thatsachen des Selbstbewusstseins passt einzig die hohe Betheuerung V. 30. Denn einmal lag dem Paulus alles daran, dass die Korinther denselben vollen Glauben schenkten, und zweitens konnte Paulus sie nur als Selbstversicherung aussprechen. Diese Selbstversicherung aber erhärtet er als Wahrheit durch Zeugenanrufung Gottes.

Und durch diese Beziehung auf 12, 1—4 wird auch die Form der Betheurung nun verständlich. Der Zusatz: *ὁ ὢν εὐλογητὸς* etc. ist immer Ausdruck des Dankgefühls für hohe, göttliche Gnadenerweisungen (cf. Röm. 1, 25 c. 21 *ηὐχαρίστησαν* 9, 5. 2 Kor. 1, 3).

Nun könnte sich dieser Dank auf Errettung aus der Lebensgefahr in Damaskus beziehen. Hätte aber Paulus denselben darauf bezogen, so würde der Bericht aus dem Munde Pauli eine andere Form erhalten haben (cf. z. B. 2 Kor. 1, 10). Allein angemessen bezieht sich deshalb hier der Dank gegen Gott, den Vater des Herrn Jesu, auf die hohen Gnadenerweisungen in den Visionen und Offenbarungen des Herrn, deren Paulus gewürdigt ist. (2 Kor. 12, 7).

Wenn aber die Betheuerung V. 31 nur durch Beziehung auf 12, 1 sqq. zu erklären ist, so müssen auch die mit der Betheuerung untrennbar zusammengehörenden Worte V. 30 auf 12, 1—10 bezogen werden. Und es beginnt also mit ihnen ein neuer Ansatz der Rede von 11, 30—12, 10.

Ist aber dies Ergebniss richtig, und ist zugleich der erörterte Sinn der Worte V. 30 und die erörterte Bedeutung der Betheuerung V. 31 richtig, so folgt, dass die berichtete Thatsache V. 32. 33 den Gedankengang des Paulus nicht nur stört, sondern zerstört. Eine Möglichkeit, die Worte als Glied des Gedankenganges zu begreifen, konnte nur bestehen, so lange man glaubte, mit denselben in dem V. 23 angefangenen Beweise des ὑπὲρ ἐγώ zu weilen, glaubte, dass erst 12, 1 ein neuer Ansatz der Rede beginne. Denn mit der Schilderung V. 23—29 ist der Bericht V. 32. 33 gleichartig, mit der Ausführung 12, 1 sqq. ist er ungleichartig und innerhalb desselben sinnlos.

Suchen wir deshalb den Gedankengang des Paulus ohne dies Einschiebsel zu erkennen und ohne die Worte, durch welche das Einschiebsel in den Gedankengang des Paulus eingefügt ist, ohne die Worte 12, 1: *καυχᾶσθαι . . . . συμφέρον μοι* (*μέν*).

Paulus beginnt also 11, 30 eine neue, durch die Schilderung der Leiden seiner apostolischen Wirksamkeit vorbereitete Gedankenreihe. Wenn es nothwendig ist sich zu rühmen, spricht er, so will ich dessen mich rühmen, was meiner Schwäche angehört. Mit diesen Worten leitet er eine Darstellung ein, in welcher seine Schwäche sein Ruhm ist. Offenbar aber spricht er so nicht ohne Hinblick auf die Korinther. Diese haben ihm seine Schwäche vorgeworfen, haben ihn wegen seiner Schwäche gering geschätzt. Paulus nimmt den Vorwurf an. Die Korinther haben ihn ja wirklich schwach gesehen. Aber er nimmt den Vorwurf an, weil er ihn in einen Vorzug verwandeln will und kann. So erklärt sich das Oxymoron: meiner Schwäche will ich mich rühmen. Bevor er aber diesen Ruhm seiner Schwäche beginnt, sendet er eine heilige Betheuerung bei Gott, dem Vater des Herrn Jesu, voraus, dass

er nicht lüge, bei dem Gott, welchem der Segensdank gebührt in alle Ewigkeit. Denn er hat eine Schwäche zu berichten, die eine hohe Gnadenerweisung ist, für welche also Gott der volle Dank seines Herzens gebührt, eine Schwäche, welche zugleich mit so unglaublichen Thatsachen seines Innenlebens verknüpft ist, dass er glaubt seine Selbstversicherung durch eine solche Betheurung verstärken zu müssen.

Ich werde nämlich auf die Visionen und Offenbarungen des Herrn kommen, fährt er fort. Und zwar trägt er eine Vision und Offenbarung im Bewusstsein, die ihn hochbegnadigt vor allen hinstellt, doch Gegnern und misstrauisch gemachten Anhängern so unglaublich klingt, dass sie der Selbstversicherung allein des Misstrauten nicht würde geglaubt werden. Denn nun berichtet er seine Entrückung in den dritten Himmel, in das Paradies, den Aufenthaltsort Gottes und Jesu Christi, und berichtet von unaussprechbaren Aussprüchen Gottes oder Christi, welche auszureden einem endlichen Menschen nicht erlaubt sind.

Aber der Bericht dieser wunderbaren Entrückung ist nur die Voraussetzung dessen, was er rühmen wollte, seiner Schwäche. Denn mit dieser Thatsache des gesteigertsten Visionslebens ist eine Zerrüttung der sinnlichen Seite des Organismus untrennbar verknüpft, mit Schwäche- und Schmerzzuständen, welche Paulus als eine Schwäche rühmen kann [1]). Deshalb fährt er V. 5 mit Rückkehr zu 11, 30 fort, in der Form des Ausdrucks sein Selbst als ein fremdes behandelnd, um den Selbstruhm seiner „Stärke" zu vermeiden: Ueber den derartigen will ich mich rühmen, über mich selber will ich mich nicht rühmen, es sei denn meiner Schwächen. Warum er dies wolle, erläutert er V. 6: Denn falls ich mich rühmen wollte (über mich selber) werde ich kein Narr sein: denn ich werde Wahrheit, objective Wirklichkeit, reden; ich schone aber eurer, damit in Betreff meiner nicht jemand über das hinaus urtheile, als was er mich sieht oder irgend wie hört von mir. Damit bleibt Paulus dem Grundsatze getreu, auf den er von Anfang an die Korinther hingewiesen hat, wenn er die, welche ihn *κατὰ πρόσωπον* als schwach angesehen haben (10, 1. 10), aufforderte zu dem: *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε* (10, 7). Nur die objectiv wirkliche Thatsache will er für sich geltend machen. Und, fährt er V. 7 fort, die durch V. 6 unterbrochene Rede wieder aufnehmend (cf. Bäumlein Partikeln S. 148), damit durch das Uebermass der

1) Cf. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus S. 395 Anm. S. 85. S. 21 Anm. S. 29.

Offenbarungen ich mich nicht überhebe, so wurde mir (von Gott, von Christus) ein Dorn gegeben in dem Fleische, der sinnlichen Seite des Wesens gegenüber der in den Visionen und Offenbarungen sich darstellenden Vollkraft des πνεῦμα, ein Satansengel, damit er mich mit Fäusten schlage, damit ich mich nicht überhebe. Hierin schon rühmt Paulus sich nur seiner Schwäche in dem, was sein höchster Ruhm ist, freilich einer Schwäche, die von Gott gewollt und gesetzt ist. Aber er fügt noch ein weiteres Moment hinzu, wodurch dieser Ruhm seiner Schwäche erst schlagend wird. In Betreff dieses Satansengels, fährt er fort, habe ich dreimal den Herrn gebeten, dass er von mir abstehe. Und er hat mir gesagt: Es genügt dir meine Gnade. Denn meine Kraft wird in Schwäche zur Vollendung gebracht, d. h. die von Gott gegebene Kraft des Schwachen offenbart durch den Gegensatz erst vollkommen die Stärke der göttlichen Kraft (cf. 2 Kor. 4, 7). Daraus zieht er nun den triumphirenden Schluss: Von Herzen gern bei dieser Sachlage will ich meiner Schwächen mich rühmen, damit auf mich herab Wohnung mache in mir die Kraft Christi. Desshalb habe ich meine Lust an Schwächen, an Willkürübermuthsbehandlungen, an Nöthen, an Verfolgungen, an Drangsalen für Christum. Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark. Mit diesem schlagenden Wort schliesst Paulus die Gedankenreihe von 11, 30 sqq. und enthüllt ihren inneren Sinn.

Der enggeschlossen in sich zurückkehrende und rein in sich zusammenstimmende Gedankengang von 11, 30—12, 10 nach Ausstosssung der Worte 11, 32. 33 beweist nicht nur, dass dieselben völlig entbehrlich sind — ein schwer wiegender negativer Beweis ihrer Unächtheit für Paulus —, sondern beweist noch mehr, dass sie den Gedankengang des Paulus vernichten — ein überwiegender positiver Beweis ihrer Unächtheit. Zu beweisen bleibt zunächst nur noch, dass auch die Worte im Anfange von 12, 1: καυχᾶσθαι bis συμφέρει μοι oder συμφέρον μέν in dem Gedankengange des Paulus ungehörig sind.

Auch mit ihnen weiss die Exegese bisher nicht ohne Gewissensnoth sich zu behelfen. Hier an der Gedankenfuge, wo der ursprünglich fremde Gedanke mit dem ächten des Paulus zusammengeschweisst ist, tritt die bei Glossemen und Interpolationen so häufige Erscheinung von Varianten namentlich der verbindenden Partikeln ein. Und unsere Stelle ist, wie kaum eine andere im N. T., durch Varianten so verwirrt, dass ein sicheres Urtheil über die eigentliche Lesart selbst des Interpolators kaum zu gewinnen ist. Eine Reihe der ältesten und

besten Zeugen sprechen für die Form: καυχᾶσθαι δεῖ· οἱ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δέ und zwar Sin. (δέ statt δεῖ) BFGP. 17 al. f. vulg. cop. Dazu noch für καυχᾶσθαι δεῖ D^c EL. d. e. g. syr.utr. (auch D* durch καυχᾶσθαι δέ). Aber συμφέρει oder συμΦέρει μοι lesen DEKL d. e. g. (mihi quidem) syrp. Die Lesart des Textes receptus aber: καυχᾶσθαι δή wird wesentlich nur von griechischen Vätern, der äthiopischen Uebersetzung und ganz späten Cod. des saec. IX.KM und andern vertreten. Ebenso schwankt die Lesart in der Gedankenfuge. Statt ἐλεύσομαι δέ lesen ἐλεύσομαι γάρ DEKL al. syrutrq.go. und die griechischen Väter. Unter den handschriftlichen Zeugen sind hier freilich nur D. syrutrq.go. von Bedeutung. Aber weil δέ mit der Lesart οὐ συμφέρον μέν auf das Engste zusammenhängt und weil eine Aenderung des δέ, wenn es ursprünglich war, in γάρ unbegreiflich, so ist γάρ wahrscheinlich die ächte Lesart des Paulus. Und sie giebt den trefflichsten Sinn, wenn man diese Worte nur unmittelbar mit οὐ ψεύδομαι 11, 31 verbindet. Wurde aber γάρ festgehalten, so musste natürlich die Form, welche der Interpolator dem Satze wahrscheinlich gegeben hatte: καυχᾶσθαι δεῖ· οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δέ etc. verändert werden in: καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρει (μοι).

Doch in welchem Sinne stehen diese Worte im Zusammenhange? Wie konnte der Paulus, der eben erst ausgerufen hatte: εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι gleich wieder behaupten: καυχᾶσθαι δεῖ? Behauptete er dies im Sinne von: καυχᾶσθαι τὰ τῖς ἀσθενείας μου, so konnte er nicht οὐ συμφέρει hinzusetzen, man mag dies Wort in ethischem Sinne fassen (Meyer), oder nicht. Denn der Ruhm seiner Schwächen kann dem Paulus ethisch nicht schaden, sondern nur frommen. Und dass Paulus dies Bewusstsein gehabt hat, beweist er 12, 1—10 wo er den Ruhm seiner Schwäche betreibt. Behauptete aber Paulus die Worte im Sinne von: καυχᾶσθαι ἑαυτόν, so konnte er nicht δεῖ καυχᾶσθαι behaupten ohne mit 11, 30 und dem Sinn und Zweck der ganzen Ausführung in Widerspruch zu treten. Meyer freilich glaubt behaupten zu können: „Nachdem Paulus 11, 32. 33 kaum erst sein καυχᾶσθαι τὰ τῆς ἀσθενείας mit der Begebenheit in Damaskus angehoben, so bricht er ab mit dem Gedanken, welcher sich ihm im augenblicklichen richtigen Takte seines Bewusstseins gleichsam in den Weg stellt. Mich zu rühmen ist nothwendig, nicht nützlich für mich“. Aber doch ein Abbruch des καυχᾶσθαι hätte nur Sinn, wenn Paulus überhaupt mit dem καυχᾶσθαι aufhörte. Dagegen beginnt ja Paulus sofort wieder mit einem noch grössern καυχᾶσθαι.

Meyer sagt: mit einem, worin kein Selbstruhm liegt. Als ob, wenn Paulus 11, 32. 33 ohne Selbstruhm seiner Schwäche sich gerühmt hätte, er 12, 5—10 seiner Schwäche mit Selbstruhm sich rühmen würde, oder vielmehr, als ob nicht Paulus hier, wie dort, nur seiner Schwäche sich rühmte um des Selbstruhms willen seinen Gegnern und den Korinthern gegenüber.

Schon die griechischen Väter und die meisten neuern Exegeten lesen desshalb: *καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει μοι· ἐλεύσομαι γάρ* etc. Es ist möglich, in diese Worte einen Sinn zu bringen, wenn auch nicht auf dem Wege der bisherigen Exegese (cf. Holsten: Zum Evang. des Paulus und des Petrus S. 28 Anm.). Aber für die Worte 11, 32. 33 und für den Zusammenhang von 11, 30. 31 mit 12, 1 (*ἐλεύσομαι γάρ*), der dadurch zerissen ist, wird nichts gewonnen. Und man nimmt unkritisch eine Lesart auf, gegen welche alle entscheidenden Zeugen streiten.

Die Worte sind nämlich mit den Worten 11, 32. 33 in untrennbar engem Zusammenhange und stehen und fallen mit denselben. Dies wird sich herausstellen, wenn wir zum befriedigenden Schlusse noch die Frage zu beantworten suchen, wodurch eine so sinnzerstörende Interpolation veranlasst werden konnte.

Hofmann (im Commentar z. d. St.), da, wo er die Entstehung der Lesart *καυχᾶσθαι δεῖ* aus einem vermeintlich ursprünglichen *δή* erklären will, deckt, ohne es zu wollen, den Grund auf, der den Interpolator anreizte. Mann meinte, behauptet er, (in 12, 1 *ἐλεύσομαι γάρ*) die Ankündigung des Apostels zu lesen, dass er sich jetzt seiner Offenbarungen und Gesichte rühmen wolle ...... und meinte, der Apostel müsse sich darüber erklären, warum er nun doch auch solcher Dinge sich rühme, die nicht unter dasjenige zählen, dessen er vorher (11, 30) allein sich rühmen zu wollen bezeugt hatte. Dies war es. Wer den Paulus verstand, wie fast alle neueren Exegeten: wer die feine Absicht des Paulus nicht erkannt hatte, vor den Korinthern, welche ihn wegen seiner Schwäche verworfen hatten, seiner Schwäche sich so rühmen zu wollen, dass diese Schwäche sein höchster Ruhm sei; wer die Verwirklichung dieser Absicht in der Darstellung 12, 1—10 nicht begriffen hatte; wer den engen Gedankenzusammenhang in der Ausführung 11, 30—12, 10 nicht aufgefasst, die eigenthümliche Bedeutung der *ἀσθένεια* in diesem Zusammenhange und die Verknüpfung dieser *ἀσθένεια* mit den Visionen und Offenbarungen des Herrn nicht eingesehen hatte — der musste in den Worten: *ἐλεύσομαι γάρ* etc. einen schlechthinnigen

Widerspruch mit 11, 30 sehen, der für Paulus unmöglich sei. Denn die ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου, mit denen Paulus begnadet war, konnten unmöglich unter die Kategorie: τὰ τῆς ἀσθενείας μου fallen. Sollte dieser Widerspruch gelöst werden, so lag es der Reflexion der alten Exegeten ebenso nahe, wie der Reflexion der neuen, bei τὰ τῆς ἀσθενείας μου an apostolische Leiden und Gefahren zu denken, wie Paulus sie 11, 23—29 geschildert hatte. So setzte denn der in dieser Weise reflectirende Interpolator aus der paulinischen Tradition ein Stück ein, in welchem er die ἀσθένεια des Paulus in diesem Sinne bewahrheitet und die in 11, 30 ausgesprochene Absicht des Paulus verwirklicht sah. Aber nun musste der Interpolator natürlich das eingeschobene Stück mit dem Gedanken in ἐλεύσομαι γὰρ etc. nach seiner Auffassung in Verbindung setzen, musste den Paulus motiviren lassen, warum er doch in 12, 1 zu einem ganz anderen Ruhm fortgehe, als er 11, 30 beabsichtigt hatte. Dies drückte er zunächst durch καυχᾶσθαι δεῖ aus in dem Sinne, dass die Korinther durch ihr Verhalten das sich selber Rühmen für Paulus zur Nothwendigkeit gemacht hätten (cf. 12, 11). Diese Motivirung musste er dann wieder mit dem Gedanken 11, 30 und dem Charakter der ganzen Stelle in Einklang setzen. Das geschah durch den Zusatz: οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δέ etc. oder durch καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρει μοι· ἐλεύσομαι γάρ etc., eine Verknüpfung, die freilich nicht ganz glücklich, aber doch nicht unverständig war, wenn man sich daran erinnert, wie sein Rühmen dem Paulus bei den Korinthern geschadet hatte.

Verf. glaubt hiermit für den unbefangenen Kritiker bewiesen zu haben, dass die Worte 11, 32. 33 eine Interpolation sind, und wie dieselbe aus falschem Verständnisse hervorgegangen ist. Der Gewinn aus diesem Nachweise ist zunächst die reine Auffassung des Gedankenganges des Paulus in dieser bedeutungsvollen Stelle. Ein weiterer Gewinn ist die Erkenntniss der Entstehung von Interpolationen aus trügerischer Reflexion an einer Stelle, welche klarer, als viele andere, in den Entstehungsgrund solcher Interpolationen blicken lässt. Ein letzter Gewinn ist die weitere Erfahrung, dass auch die Paulinischen und die Korinthischen Briefe nicht ohne Verunstaltung durch trügerische Reflexion der Unzialenschreiber überliefert sind und die Zuversicht, dass auch an anderen Stellen Interpolationen nicht zu den Unmöglichkeiten gehören.

XVIII.

Hartmann's Philosophie des Unbewussten.

Ihr Gnosticismus und metaphysischer Werth.

Von

Dr. Alex. Schweizer,
Professor der Theol. in Zürich.

1. Das Werk Hartmann's, soeben in fünfter Auflage stereotyp gedrukt, welches von unten auf durch Induction zu den obersten Principien aufsteigt, giebt namentlich durch seinen Schopenhauer'schen Pessimismus und durch Verwerthung der neueren Naturwissenschaft einen so modernen Charakter kund, dass die Vergleichung mit dem alten Gnosticismus nicht eben nahe zu liegen scheint. Er selbst hat die gnostische Philosophie schwerlich näher angesehen, wenigstens erwähnt er sie nicht im Rückblick auf philosophische Vorgänger und ihre Vorbereitungen zu dieser Philosophie des Unbewussten. Einzig die Angabe des Irenäus über Ptolemäus den Gnostiker wird erwähnt (S. 768) [1]) als wider Hegel willkommenes „Zeugniss, wie früh man eingesehen habe, dass eine Weltschöpfung aus der blossen Idee unmöglich sei". — In der That stimmt die Aussage jenes Schülers von Valentinus nicht übel mit Hartmann's metaphysischen Sätzen. Sie lautet: „Zuerst gedachte er hervorzubringen, dann wollte er. Der Wille also wurde die Kraft des Gedankens. Denn der Gedanke dachte zwar die Schöpfung, jedoch konnte er für sich nicht hervorbringen, was er dachte". Auch bei Hartmann sind Vorstellung und Wille, freilich als unbewusste, die Urgründe alles Daseienden, und wie er diese beiden auf ihre Einheit im Unbewussten zurückführt, so hat Ptolemäus das Denken

1) Ich citire nach der 3. Ausgabe der Philosophie des Unbewussten von Eduard von Hartmann. Berlin 1871.

und Wollen als zusammengehörige Syzygie dem Bythos zugeschrieben, welcher denkt und dann hervorbringt; denn die Tiefe, etwa auch die Sige, das Schweigen vertreten dort dasselbe Princip, welches hier das Unbewusste genannt wird, lauter Versuche, ein unserm Bewusstsein unbekanntes metaphysisches X zu bezeichnen, den Urgrund aller Dinge. Hartmann, nicht am Wort hangend, meint (S. 543), statt „das Unbewusste" mit mehr Recht als Spinoza und Andere sein Princip wohl auch „Gott" nennen zu können, da die „negative Bezeichnungsweise für ein durch und durch positives, alle Realität erzeugendes Wesen auf die Dauer eine inadäquate werden muss"; er will sie aber vorerst beibehalten, „theils weil bei wesentlich religiösem Ursprung das Wort Gott für die Philosophie bedenklich werde, theils weil das Unbewusste den immer noch angesehenen Irrthum von der Bewusstheit des Absoluten gründlich abwehre. Wenn später die Unbewusstheit des Absoluten allgemein anerkannt sein werde, dann möge die negative Bezeichnung durch eine passende positive ersetzt werden", d. h. also etwa durch die Bezeichnung Natur oder Gott. Warum die erstere nicht zulässig sei, wird nicht gesagt; ohne Zweifel weil Natur doch nur das in der Welt belebende Princip bezeichnet, weniger hingegen das metaphysische oder vorweltliche. Jedenfalls ist das Unbewusste das geeignete Wort, um Hartmann's Philosophie entscheidend zu charakterisiren; denn um die sorgfältige Nachweisung des in der Welt so wesentlich wirksamen Unbewussten hat er sich bleibendes Verdienst erworben, auch wenn sein Versuch, das Unbewusste zum metaphysischen Princip zu erheben, scheitern sollte. Durch letztern nun ist die Verwandtschaft mit alt gnostischen Systemen entstanden, da dieses Unbewusste der Tiefe, und die Friedensruhe des vorweltlichen Unbewussten dem Schweigen jener Tiefe offenbar parallel ist, somit diese neue Philosophie mit der alt gnostischen zu vergleichen sein wird.

Die Parallele mit den Gnostikern geht aber weiter. Wie dort zwar eine Erlösung der Menschheit und Welt überhaupt bei ihrer schlechten Zuständlichkeit gefordert, jedoch nicht von religiös ethischer Kraft, sondern von der Intelligenz abgeleitet wird, so erwartet auch Hartmann eine Erlösung, welche von der immer fortschreitenden Entwicklung des Bewusstseins endlich erreicht werden müsse. Und wie dort das Urprincip oder die Gottheit in sich verborgen als die Tiefe und das Schweigen nur mittelst des

Nus, der Intelligenz, sich offenbaren kann, so ist auch bei Hartmann das Unbewusste, wenn es als Wille zwar das Dass der Welt hervorbringt, doch erst als Vorstellung fähig, auch ein Was und Wie der Welt durch den Willen zu verwirklichen. Die Erlösung ist in beiderlei Philosophemen die Rückkehr zum Urprinzip, welches mit gleich viel Recht sowohl das Alleins als das Nichts zu nennen ist. Wie die gnostischen Systeme dieser Art ihre Idee von Gott als dem noch unbestimmten, unterschiedlosen Eins, als dem ruhigen, bewegungslosen Schweigen, wahrscheinlich nicht bloss vom Neoplatonismus, sondern von indischer Philosophie her hatten, ein Ursein zu welchem die Erlösung alles Geschaffene, Unruhige, Sichreibende und Elende zurückführen muss: so kennt auch Hartmann die Erlösung nur als zurückführend ins Nirvana oder in die Tiefe und den Frieden des Nichtseins; und wie dort vorerst — bis dieses Ziel erreicht sein wird, das Ich vom Weltgenuss sich zurückziehen soll, so wird von Hartmann das Resigniren auf Weltglückseligkeit zur Pflicht gemacht, damit das beste erreichbare Ziel, die Schmerzlosigkeit, wenigstens annähernd erreicht werde.

Die Parallele geht noch weiter. Wie jene Gnostiker diese Erlösung nur darum nöthig finden können, weil die Menschheit und Welt überhaupt im Elend liegt, und zwar in einem mehr ontologischen als ethischen Jammer: so ist auch bei Hartmann Menschheit und Welt in einem nicht von ihr selbst verschuldeten, höchstens von ihr nachträglich vermehrten Elend, welches schon mit dem Weltdasein selbst gegeben, sich nothwendig verwirklicht. Wie daher bei jenem Gnosticismus die Schuld oder vielmehr die Verursachung des Weltelends beim weltsetzenden Princip selbst, bei der Gottheit in ihrer weltschöpferischen Bewegung gesucht werden muss: so weist auch Hartmann eine ethische Verursachung des Elends durch verschuldenden Fall innerhalb der schon geschaffenen Welt, — die beiden Sündenböcke Lucifer oder Adam, — weit von sich, und kann nicht anders, als im Welt setzenden Act des Unbewussten als des Urprincips den Ursündenbock, die metaphysische Ursache des Weltelends zu behaupten, da beim Setzen des Weltdaseins in der That ein Bock sei geschossen worden. Die Art und Weise, wie Hartmann dieses darstellt, würde den gnostischen Systemen ganz wohl anstehen. — Soweit diese nicht dualistisch aus zwei Prinzipien die Welt ableiten, sondern den Monismus Eines Urprinzips festhalten wollen, fällt es ihnen schwer, aus unterschiedsloser Einheit das Viele und Getheilte in der Welt hervorgehen zu

lassen, und noch schwerer, diese von vielem Uebel und Bösen gedrükte Welt aus einem Urprinzip, welches doch schlechthin vollkommen sein sollte. Kann man die sozusagen Gottes unwürdige Welt nicht unmittelbar als von ihm ins Dasein gesetzt denken, und fällt es überhaupt schon schwer, die materielle Wirklichkeit aus rein geistigem Urprincip, aus der bloss idealen Idee abzuleiten, so halfen sich die Gnostiker, so viele ihrer ein finsteres Gegenprinzip nicht zulassen, mit der Annahme von Emanationen, aus welchen eine weit und phantastisch ausgesponnene Reihe von Aeonen oder vorweltlichen Zwischenwesen hervorgegangen sei, so dass deren oberste oder das oberste Paar, allein unmittelbar von Gott emanirt, beinahe noch vollkommen und rein, das von diesem ausgehende dann etwas weniger rein sei u. s. w., bis zu unterst in der Reihe endlich Aeonen vorhanden sind von hinlänglicher Unvollkommenheit, um diese unvollkommene Welt zu schaffen. Namentlich spielt der Demiurg als nächster Weltschöpfer diese Rolle, gleichviel ob er aus einer Aeonenreihe abgeleitet, oder sofort dualistisch dem guten Oberprinzip gegenüber gestellt werde; denn offenbar liegt auch im ersteren der Dualismus versteckt, indem doch am Ende etwas Unvollkommenes im Urprinzip selbst stecken oder an dasselbe herankommen muss, wenn eine Aeonenreihe aus ihm hervorgeht, die, oben mit ein wenig Unvollkommenheit behaftet, je tiefer sie hinuntersteigt, um so unvollkommener und schlechter wird. Nur scheint das Unvollkommene weniger anstössig, wenn es vertheilt ist auf die successiv vom Urprinzip sich entfernende Reihe der Aeonen.

Ein klarer Denker wie Hartmann hält sich natürlich weit entfernt von so phantastischen Speculationen; aber statt der Aeonen leitet er aus dem Unbewussten Atomenkräfte ab, welche anziehend und abstossend, unbewusst vorstellend und wollend, durch ihre Kreuzung oder Aufeinandertreffen wie den Raum so das objective Phänomen des sogenannten Stoffes und des Bewusstseins erzeugen; und statt die Unvollkommenheit der Welt durch von oben herunter sich reihende, immer gröber werdende Kräfte sich verwirklichen zu lassen, findet er im obersten Urprinzip, dem „Unbewussten“ selbst die Unvollkommenheit der Welt begründet; nur dass die Schwierigkeit nicht im Gutsein oder Heiligsein, sondern bloss im Allwissendsein des Urprinzips läge; denn wie für uns Menschen das Sittliche nicht das Oberste sei, sondern bloss Mittel, so sei auch das Urprinzip nicht ein wesentlich gutes, wohl aber ein unbewusst allwissendes, hellsehendes, sodass man „nicht gleich begreift, wie aus intelligentem

Prinzip die elende Welt hervorgehe. Es bestehe dasselbe jedoch aus Willen und Vorstellung, welche als Attribute dieser Ursubstanz — mit Spinoza zu reden, — die Gesammtheit der Modi oder das Weltphänomen begründen. Wie aber ein Schöpfungsakt dieser durch und durch elenden Welt bei Gottes Allwissenheit möglich gewesen, sei nur so zu lösen, dass dieses ein Act des blinden Willens gewesen. Das sei möglich darum, weil die (zum Unbewussten mit gehörige) Vorstellung an sich kein Interesse am Sein hat und nur durch den Willen ins Sein gesetzt werden kann." (S. 524.) So „konnte durch die Erhebung des blinden Willens zum aktuellen Wollen, welche fürs Dass der Welt genügt, der unglückliche Anfang einer solchen zu Stande kommen trotz der göttlichen Allwissenheit während des Weltprozesses. Fürs Dass und Ob der Welt hat ja nur der Wille (des Unbewussten) zu entscheiden; die Vorstellung aber bestimmt nur das Was, Ziel und Inhalt, nicht aber das Dass und Ob". (Ebds.)

Dieser blinde, unvernünftige Wille, der, vom bewusstlos Intelligenten im Urprinzip sich losreissend, das Dasein der Welt hervorbringt und verschuldet, sieht sogar einem gefallenen Erzengel nicht unähnlich, noch frappanter aber gleicht er dem gnostischen Demiurg. Ganz wie Hartmann den blinden Willen fast feindlich der hellen Vorstellung gegenüber als Schöpfer fungiren lässt, hat z. B. Numenius seinen Demiurg wie einen zweiten Gott neben den rein geistigen Nus gestellt, auf welchen hinblickend er erst fähig werde, den Ideen die Welt nachzubilden. Auch bei andern Gnostikern begründet der Demiurg die Weltunvollkommenheit, welche der Erlösung bedarf, ganz wie Hartmann's vom blinden Willen gesetzte Welt so elend wird, dass das Bewusstsein dann herangebildet werden muss, um die Erlösung zu wirken.

Hierin scheint nun wie bei jenen Gnostikern doch ein Dualismus zu stecken, wenn das prätendirte monistische Prinzip, „das Unbewusste", zwar Wille und Vorstellung zugleich sein soll, beide untrennbar; aber gerade beim Act der Weltschöpfung dennoch dieses gesunde Einssein beider, ungesund verloren geht, und der blinde Wille für sich allein handelt, getrennt von der unbewusst hellsehenden Vorstellung. Sonst wird ja behauptet, die beiden seien im Unbewussten untrennbar Eins, „es könne nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, und nichts vorgestellt werden, was nicht gewollt wird, während im Bewusstsein (das erst im Geschaffenen

möglich wird) vieles vorgestellt werde, das nicht gewollt wird". (S. 380).

Freilich ist dieses letztere vom Unbewussten prädicirt, wie dieses in den Geschöpfen vorkommt, und vom Verfasser auf sehr verdienstvolle Weise aufgezeigt wird; beim Weltschaffen aber handelt es sich um das Unbewusste, wie es vor der Welt als metaphysisches Urprincip zu denken sei. Je mehr indess dieser Unterschied des vorweltlichen und des innerweltlichen Unbewussten, welches doch als Ein Unbewusstes die Weltseele, das über und in allem Daseienden gemeinsam Substanzielle, das Gesammtindividuum sein soll, — betont würde, desto mehr wäre das geheimnissvolle Ur-Unbewusste in die Luft gestellt, und der ganze inductiv aufgeführte Unterbau, welcher das zur Geschöpfeswelt gehörige Unbewusste naturwissenschaftlich nachweisst, wäre kein Unterbau mehr. Das Unbewusste hier hätte mit dem Unbewussten dort nur geringe Gemeinschaft, wenn das eine bestehen soll aus schlechthin untrennbar geeintem Willen und Vorstellen, das andere aber gerade nur dadurch Princip des Weltdaseins werden könnte, dass es im Schöpfungsact als Wille geschieden von der Vorstellung, mithin als „blinder, vernunftloser Wille" sich bethätigt hätte. Das nun scheint ein im Monismus des Urprinzips sich versteckender Dualismus zu sein, der metaphysisch gesetzt, dann auch kosmologisch fortwirkt, sofern nun auf Erden „ein in Täuschung blinder Wille durchaus nach Glückseligkeit strebe, das Bewusstsein aber dieser Illusion steure"; sofern „der Weltprozess ein fortdauernder Kampf ist des Logischen mit dem Unlogischen, der mit Besiegung des letztern endet". (743) Merkwürdig bleibt die Ansicht, dass gleichsam unbewacht von der Intelligenz der blinde Wille das Weltdasein setzt, der Weltprocess aber den Zweck hat, sich hiefür zu rächen und „dem Willen durch bewusste Intelligenz ein Ende zu machen". — Aber ist denn „das Dass der Welt, welches vom Willen allein begründet sei, und das Wie der Welt, welches von der Vorstellung ausgeht, jedoch als nur ideal erst durch den Willen zur Realität verwirklicht werden kann", vom Verfasser nicht dualistisch aus einander gedrängt, wenn er für das erste Insdaseintreten der Welt nur den von der Vorstellung verlassenen, blinden Willen brauchen kann, um die so elende Welt aus seinem Unbewussten abzuleiten? Was sollen wir uns aber denken unter einem Welt-Dass ohne Welt-Wie, unter einem beginnenden Dasein ohne Beschaffenheit? und wenn das Wie oder die Beschaffenheit und der Inhalt der Welt ihrem

Dass oder Gesetztsein erst nachfolgen könnte, was bleibt denn ein Dass, sofern es wenigstens im ersten Anfangen gar kein Wie haben sollte? Und was ist ein unbewusster Wille, der vorerst gar nicht auf die ihm geeinte unbewusste Vorstellung hört, dann aber für immer nichts anderes mehr thut, als nur was die Vorstellung ihm angiebt?

Der Verfasser fühlt die Schwierigkeit dieses einbrechenden Dualismus und sucht ihr zu begegnen, freilich aber mit einer Erörterung, die bei den Gnostikern besser daheim wäre, als in einem so nüchtern von unten auf steigenden Werk. „Weil die Vorstellung an sich kein Interesse am Sein hat und nur durch die Erhebung des Willens aus dem Nichtsein ins Sein gesetzt werden kann, also weder vor noch während dieser Erhebung des Willens seiend ist, sondern erst durch dieselbe es wird: so konnte die Erhebung des blinden Willens zum actuellen Wollen genügen, um das Dass der Welt zu setzen; und so wäre erklärt, wie trotz der im Weltprocess dann waltenden (freilich unbewussten) Allwissenheit doch der unglückliche Anfang einer solchen zu Stande kommen konnte". (S. 542.)

Damit lässt sich die Schwierigkeit doch schwerlich heben. Denn sei immerhin die Vorstellung nur dem Reich des Idealen angehörig, somit keine Kraft zum Handeln nach Aussen, so ist sie als „Element des durch und durch positiven Urprinzips" darum doch nicht ein Nichts oder ein Nichtseiendes; ist sie aber, und zwar als ideales Sein, so kann ihr dieses Sein nicht erst vom Willen ertheilt werden, der vielmehr nur den Inhalt der Vorstellung, somit das ideal Vorgestellte nach aussen reell verwirklichen, nicht aber der Vorstellung selbst erst zu ihrem idealen Sein verhelfen kann; er kann sie überhaupt nicht zu etwas anderem machen als sie, so ewig wie er, ohnehin ist; sie ist ideal ohne Zuthun des Willens, und sie als solche kann durch keinen Willen zu einem dem Idealen entgegengesetzten Realen gemacht werden. Was der Wille als Bestimmtheit seines Wollens von der Vorstellung her hat und verwirklicht, ändert das Wesen der Vorstellung nicht, die als solche ideal bleibt. Uebrigens was kann man sich denken unter einem von allem Vorstellen geschiedenen, darum schlechthin unbestimmten Willen, der sich zur Action erhebend in's Blaue hin ein schlechthin unbestimmtes Welt-Dass hervorbringt? Weiter unten wird sich ergeben, dass dieser „Wille" nichts anderes sein kann, als nur ein leerer allgemeiner Trieb, somit ein blosser Denkschemen, nicht aber ein denkbares Sein.

Der Verfasser kommt noch einmal auf diesen Punkt, indem er S. 627 ausführt, „dass die bestehende Welt — immerhin die beste aller Weltmöglichkeiten — doch schlechter sei als gar keine, daher es für den Schöpfer vernünftiger gewesen wäre, überall nicht zu schaffen. Es könne also der Schöpfer nicht nach seiner Totalität, also auch mit seiner Vernunft den Act vollzogen haben. Die Welt verdanke ihre Entstehung einem unvernünftigen Act, nicht weil die Vernunft plötzlich unvernünftig geworden wäre, sondern weil sie gar nicht dabei betheiligt war. Es gebe eben zwei Thätigkeiten im Unbewussten, die eine sei der an sich unlogische Wille, die vernunftlose Seite. Da nun alle reale Existenz dem Willen ihre Entstehung verdankt, so wäre eher das zu bewundern, wenn sie nicht unvernünftig wäre. Dennoch sei das Unbewusste allweise, und die bestehende Welt von allen möglichen die beste, obwohl eine herzlich schlechte“ (S. 742).

Den versteckten Dualismus von zwei Thätigkeiten im Unbewussten, deren eine handeln konnte ohne die andere und getrennt von ihr, sucht Hartmann weiterhin zu beseitigen durch die Erinnerung, „dass, wenn auch das Was und Wie der Welt (ihre Essenz) von einer allweisen Vernunft bestimmt würde, doch das Dass der Welt (ihre Existenz) von etwas schlechthin Unvernünftigem gesetzt sein müsse, und dies konnte nur der Wille sein. — Das Was und Wie sie ist, habe die Welt aus der Vorstellung des Unbewussten, und die unbewusste Vorstellung habe als Dienerin des Willens, dem sie selbst erst actuelle Existenz verdankt und gegen den sie keine Selbstständigkeit hat, auch keinen Rath über das Dass der Welt. Der Wille sei in seinem Wesen vorläufig nichts als unvernünftig, alogisch; indem er aber wirkt, werden auch die Folgen seines Wollens (rein zufällig) widervernünftig, da er das Gegentheil seines Wollens, die Unseligkeit erreicht“. — Also ein blinder, alogischer Trieb oder Wille kann doch etwas Vorgestelltes wollen, nämlich die Glückseligkeit, und seine Blindheit nur darin zeigen, dass er das gewollte Ziel nicht erreicht, sondern leider dessen Gegentheil?

Einem Gnostiker, der so das Welträthsel lösen würde, müsste man sagen, er muthe uns grössere Räthsel zu, als die, welche zu lösen sind. Wenn das Wie der Welt von einer allweisen Vernunft bestimmt würde, so scheint das vom Willen gesetzte Dass eben nur dieses Weltwie verwirklichen zu können, nicht aber ein leeres Dass; unser Autor ist aber ein so nüchterner, naturwissenschaftlich geschulter und scharfer Denker,

dass man sich fragen muss, ob man ihn bei so gnostischen Erörterungen auch recht verstehe. Versucht er den Ausweg, zu sagen, im Unbewussten habe die Vorstellung freilich ein ideales Sein, welches sie nicht erst vom Willen zu bekommen braucht, aber ihr Sein sei so lange ein bloss potenzielles, bis der Wille es zum actuellen erhebt: so entsteht doch wieder die Frage, ob nicht auch bei dieser Annahme die Einheit und Untrennbarkeit beider Seiten des Unbewussten dahinfiele, wenn beide sich ursprünglich so fremd sind, dass vorerst zwar alle beide im Schlummer und Stillsein der blossen Potenzialität versenkt ruhen, dabei aber doch so verschiedener Art sind, dass nur das eine, nur der Wille aus sich selbst zur Actualität sich erheben kann, was rein zufällig ihm beifallen musste, wenn keinerlei Actualität der Vorstellung ihn dazu solicitiren kann; das andere aber, welches doch ihm coordinirt sein sollte, sich gar nicht zur Actualität erheben könnte, sondern dazu erst vom Willen erhoben werden müsste. — Der Dualismus scheint bei dieser Lehre vom Urprinzip doch den Monismus sprengen zu müssen, und wir hören mit etwas andern Worten wenig mehr, als offen dualistische Gnostiker uns auch sagen, und wieder mit andern Worten unsere Materialisten wiederholen, das Letzte sei das Belebende, das Geistige, die Kraft einerseits, und die Materie, Hyle oder das formlose Chaos oder die Atome anderseits, — denn der Urschleim ist ausser Curs gekommen, — welche beide, zwar gleich ursprünglich und aneinander, nur dadurch aus ihrem Potenzschlummer erwachen und aktualisirt werden, dass die Kraft sich zur Action erhebe und den formlosen Stoff gestalte, wozu sie durch ihn gewissermassen doch sich aufgefordert sieht. Man sehnt sich hier nach Leibnitz und Monaden.

Freilich weiss Hartmann den ordinären Dualismus von Stoff und Kraft zu berichtigen; beide seien kein reales Sein sondern blosse Erscheinungsformen des Unbewussten (S. 487); die Kraft, der Wille in Atomenkräften, sei der Stoff, welcher nur scheinbar materiell ist, in Wahrheit aber bloss „der Ausdruck eines Gleichgewichtes entgegengesetzter Thätigkeiten, ein Conglomerat von Atomenkräften" (S. 534); anderseits sei das gestaltende und intellectuelle Prinzip die Vorstellung, sodass vom Willen das Dass und von der Vorstellung das Wie ausgehe, jener das reale, diese das ideale Prinzip. — Es scheint also, dass wir trotz aller Behauptung des Monismus über einen Dualismus von Realität und Idealität nicht hinauskommen, wenn die blinde Willenskraft das Dass der Welt oder des Weltphäno-

mens setzt, ohne sofort ein vorgestelltes Wie der Welt mit zu verwirklichen. Kann aber die Vorstellung überall nicht agiren, also auch kein Weltwie vorstellen, bis der Wille sie selber zur Actualität erhebt, und thut er das erst, nachdem er das Weltdass gesetzt hat, so wäre die Vorstellung nicht gleich dem Willen ein Urewiges im Unbewussten und man wüsste nicht, woher sie kommen sollte, wenn sie überdies erst nach dem Schaffen des Weltdass zur Actualität und Selbstbethätigung erhoben wird.

Wie ferner die Gnostiker einen Sündenfall schon in metaphysischer Region lehren, so fehlt auch dazu die Parallele bei Hartmann nicht. Denn sei auch der Fall, wie bei den Gnostikern, kein eigentlicher Sündenfall, sondern sonst eine metaphysische Verursachung des Weltelendes, so kann doch ein Unbewusstes, wenn aus Ineinander von Willen und Vorstellung bestehend — beide natürlich als unbewusste, — nicht füglich zur Lostrennung des realen vom idealen, des blinden vom hellsehenden gelangen, ohne dass eben durch diesen Act eine Störung und Corruption eintritt, eben im Blindwirken des von der vorstellenden Intelligenz noch verlassenen Willens. Wir hätten also ächt gnostisch ein metaphysisches Fallen im Urprinzip selbst, eine vorweltliche Begründung des eigentlich nicht sein sollenden Weltelendes, welche dieser „Philosophie des Unbewussten" in der That so wesentlich und nothwendig ist, dass sie darin keine irrige Zulage wird sehen wollen.

Endlich zeigt sich das Verwandte mit gnostischen Systemen auch im Pessimismus der Hartmannschen Philosophie, welcher sammt dem Willensprinzip von Schopenhauer her beibehalten und mit Hegel's Idee verbunden wird. Wie zwischen dem schlechten Weltanfang und der endlichen Rückkehr ins Ursein ein Weltverlauf voll Leiden und Elend im Gnosticismus behauptet wird, indem das geistige Prinzip mit dem materiellen nicht nur im Kampf sondern ersteres durch letzteres gebunden sei: so kehrt bei Hartmann immer wieder das Hervorheben des Weltelends, indem „es besser wäre, dass die Welt gar nicht existirte". Auch wird die nicht pessimistische Weltansicht in mehreren Abschnitten als Illusion dargestellt. Wie dort der Demiurg das Vernünftige zurückdrängt und ihm unendlichen Schmerz bereitet, so ist bei Hartmann der verblendete Wille unsres Ich immer hingerichtet auf Glückseligkeit, welche doch in dieser elenden Welt durchaus unerreichbar sei. Wie dort das bessere Geistige, ins Licht des Bewusstseins zusammengefasst, die ersehnte Befreiung und Erlösung aus dem Elend durch Resignation und Abkehr von der Welt

vorbereitet, damit am Ende beim Vernichtetwerden der Welt das Ziel voll erreicht werde: so lehrt Hartmann (S. 738 f.), „dass der blinde Wille durch das Bewusstsein bekämpft werde, und die fortschreitende Entwicklung des Bewusstseins ihm endlich den Garaus machen werde; denn seit unglücklicher Weise das Weltdasein gesetzt ist, könne der Weltprozess nur noch den Zweck haben, dass das in ihm werdende und sich entwickelnde Bewusstsein den affectvollen, egoistischen Willen eingrenze, die Glücksillusionen zerstöre (S. 735) und mit annähernder Schmerzlosigkeit vorlieb nehme (S. 742), bis die greise Menschheit, alles Hoffen als eitel hinter sich werfend und vom Leben nichts mehr erwartend, nichts mehr begehren kann als nur Ruhe, Frieden, ewigen Schlaf im Nichts, im Nirvana“ (S. 746). Denn erst, „wenn alles Wollen, das als solches nothwendiger Weise mehr Unlust als Lust zur Folge haben muss, somit thöricht und unvernünftig ist, ganz aufhört, kann jenes Ziel erreicht sein“ (S. 744); daher denn noch besondere Erörterungen nöthig werden, um den so nahe liegenden Selbstmord vollständiger, als es Schopenhauer vermocht habe, abzulehnen (S. 745). Es handle sich nämlich „nicht egoistisch um die Erlösung nur des Individuums, welche ja ohnehin das Sterben ihm darbiete, sondern um die Erlösung des Ganzen“.

„Dieses müsse endlich realisirt werden, sogar wenn die Menschheit einer so hohen Steigerung des Bewusstseins niemals fähig würde, und eine höhere Thiergattung auf Erden noch entstehen müsste, um die Arbeit der Menschheit fortsetzend das Ziel zu erreichen“. (S. 747).

Der Pessimismus hat immer eine doppelte Quelle, theils in der Erfahrung und Wahrnehmung, aus welcher entnommen wird, dass die Unlust und der Schmerz auf Erden grösser sei als die Lust und Freude, theils aber und wesentlich in der Art und Weise, wie man den Zweck der Welt auffasst. Denn nur wer mit Hartmann ihren letzten begriffsmässigen Zweck in der Glückseligkeit findet, „weil das Suchen nach dieser dem Willen wesentlich sei“ (S. 749), kann sich berechtigt glauben, das Dasein der Welt nach bloss eudämonistischem Massstab zu messen[1]) und auf die blosse Wahrnehmung hin, dass des Uebels mehr sei als des Glückes, das Weltdasein zu missbilligen. Sofort ist man nun genöthigt, die ohne unsere

1) Vergl. meine Recension von Tauber's Pessimismus in der Protest. Kirchenzeitung 1874, IV.

Billigung eben doch vorhandene Welt irgendwie aus blind und vernunftlos wirkender Causalität abzuleiten und geräth in gnostisirende Bahnen. Da die Welt, wie sie ist, den für eine rechtschaffene Welt doch zu verlangenden Zweck, Glückseligkeit, nicht erreiche, somit factisch diesen Zweck auch nicht mehr habe, da „nachgewiesen sei, dass positive Glückseligkeit nicht das Ziel dieses Weltprozesses sei, weil er in gar keinem Stadium es erreicht, sondern gerade das Gegentheil wirkt, was durch Steigerung des alle Glücksillusionen zerstörenden Bewusstseins immerfort noch gesteigert wird (S. 737), so müsse dieser Weltprozess doch auch ein Ziel haben, und dasselbe auf dem sich zeigenden Wege der fortschreitenden Steigerung des (im Gehirn produzirten) Bewusstseins erreicht werden“ (S. 738). „Diese Steigerung des Bewusstseins ist daher der nächste Zweck der Natur, der Welt, aber nicht Selbstzweck, denn das blosse Erkennen des Weltelends wäre nur Verdoppelung des Elends. Sittlichkeit und Freiheit sind aber auch nicht Endzweck. Also bleibt nur übrig, dass die Bewusstseins-Steigerung eben nur bezwecken kann, das illusorische Streben nach Glückseligkeit zu beseitigen, die Intelligenz vom blind nach Glücksillusion strebenden Willen zu emanzipiren und ihn endlich völlig zu vernichten, in der Einsicht, dass nur Entsagung zum erreichbar besten Zustand, zur Schmerzlosigkeit führe“ (S. 740 f.). „Das Unbewusste in seiner Weisheit habe also das Bewusstsein eben nur deshalb geschaffen, um den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen, und so den bestmöglichen Zustand der Schmerzlosigkeit zu verwirklichen“. Von da aus ergebe sich der Uebergang in die praktische Philosophie und Ethik der Entsagung.

So lehren auch die Gnostiker ein Sichherausziehen der bewussten Lichtelemente aus dem verfinstert elenden Weltwesen. Das Bewusstsein rächt sich also am blinden Willen für das, was dieser weltschaffend verschuldet hat. Das Vorstellende im Urprinzip schafft zur Rache an dem Elend, welches der blinde Wille zuerst weltsetzend, dann nach eitler Glückseligkeit strebend anrichtet, hinterher das Gehirnbewusstsein, um diesem unseligen Willen ein Ende zu machen.

Der Urheber dieser Philosophie, wie sicher er auch seinen Inductionsbau beginnt und empor führt, verhehlt sich aber am Schluss seines Buches (803) nicht, dass die Spitzen dieses Baues, die höchsten und letzten metaphysischen Probleme, nur annähernd von unserer Vernunft erkannt werden, und hat gerade darum den Weg der Induction gewählt, um von sicheren, namentlich

naturwissenschaftlichen Erforschungen und Erkenntnissen aus das Gebäude aufzubauen, nachdem lange genug von Oben herab aus genial ergriffenen, aber unbewiesenen Prinzipien speculirt worden sei, zu denen am Ende nur das, auch im Menschen hellsehende Unbewusste die geniale Inspiration ertheilt habe. Je näher man der Spitze kommt, desto schwieriger werde die Arbeit, sodass man mit jenem Grad der Wahrscheinlichkeit vorlieb nehmen müsse, der praktisch für Wahrheit gelten kann. Daher das Bedürfniss, von dieser Höhe aus zu vergleichen, wie andere Philosopheme an ihrer Spitze aussehen. Der Verfasser, die Gnostiker ignorirend, kennt sehr wohl die andern speculativen Systeme, setzt sich in sehr einleuchtender Weise ins Verhältniss zu ihnen und strebt gediegen ihre Wahrheit berichtigt in sein System aufzunehmen. Wir werden sehen, dass er Einseitigkeiten vermeidend, den Schopenhauer'schen Willen und die Hegel'sche Idee, beide als unbewusste zusammenfasst, um das metaphysische Urprinzip zu gewinnen, wofür Schelling's letztes System das Beste gethan habe.

2. Hartmann zeigt (S. 757 f.), wo er von den letzten Prinzipien handelt, dass man zwei anerkennen müsse, wie er behauptet, „Wille und Vorstellung, ohne deren Annahme überhaupt nichts zu erklären sei, und welche darum Prinzipien, d. h. ursprüngliche Elemente sind, weil sie sich nicht in einfachere weiter zerlegen lassen. Empirisch, inductiv, sei er zu denselben aufgestiegen, und nun zeige sich, dass alle Erscheinungen in der bekannten Welt aus ihnen erklärt werden können". Als letzte, nicht weiter auflösbare Elemente vertheidigt er sie gegen diejenigen, welche die Vorstellung auflösen in ein Vorstellendes, Vorgestelltes und Vorstellungsvermögen, oder den Willen in ein Wollendes, Gewolltes und Willensvermögen; denn im Metaphysischen seien dieses nicht drei unterschiedene Momente, sondern alle Eins und in einander, wobei nur auffällt, dass von Vorstellung und Willen nicht gleiches gesagt wird. Diese beiden Prinzipien vergleicht er dann mit den Prinzipien der grössten Philosophen, von denen Hegel nur das Logische, Schopenhauer nur den Willen als Prinzip erkenne (somit jeder seinem Prinzip zutraut, aus sich das andere hervorzubringen oder zu ersetzen). Plato und Schelling hingegen nehmen eine vermittelnde Stellung ein, indem sie beide Prinzipien verknüpfen, freilich aber deren vollständiges Gleichgewicht nicht erreichen, da bei Plato die Idee, in Schelling's letztem System der Wille vorwiege.

Plato müsse seiner in sich ruhenden Idee zu Hülfe kommen mit einem zweiten Prinzip als Triebfeder des Weltprozesses; dieses sei ihm das Prinzip des Flusses, der Veränderung, das Unbegrenzte, dem Sein der Idee gegenüber nicht Seiende, Veränderliche, ja Böse, das nie ganz von der Idee Durchdringbare. Erst aus der Vermählung beider Prinzipien entspringe die Welt. Setze man nun an die Stelle des Ideenreiches die unbewusste Vorstellung und an die Stelle des Veränderungsprinzips den Willen, so ergebe sich die Hartmann'sche Philosophie.

So nahe stehen sich aber beide Philosophen doch nicht; vielmehr findet bei Hartmann eine Umkehrung der platonischen Prinzipien statt, wenn er ja das Dass oder die Realität eben nicht wie Plato aus der Idee oder Vorstellung, sondern aus dem andern blinden Prinzip, aus dem Willen ableitet, das begrenzende, gestaltende Wie aber nicht wie Plato aus dem unlogischen Prinzip, sondern umgekehrt aus dem idealen, aus der Vorstellung. Es überwiegt also bei Hartmann der Wille, zumal die Vorstellung bloss als seine Dienerin fungire; bei Plato aber die Idee, welche das Sein begründet. Darum wird (S. 702) gerügt, dass Plato den Ideen das wahre Sein zuschreibt, statt sie als das Nichtseiende zu erkennen; die Idee sei in Wahrheit nur ein Formal-Prinzip, angewandt auf das vorgefundene Antilogische. Also ist für Hartmann gerade nicht das Ideale oder die Vorstellung das ächt Reale, Entscheidende, Active, Belebende, Dasein Verleihende; vielmehr kann nur der unlogische Wille dieses leisten, wie schon in den Atomen die anziehenden und abstossenden Kräfte wesentlich als Elemente des Willens bezeichnet werden, der die Gesammtkraft in allen Atomenkräften sei, obwohl sie auch das unbewusste Vorstellen haben. — Diese Anschauung trägt einfach die anthropologische Erscheinung, dass im Menschen das Wollen, nicht das Vorstellen handelt, hinüber ins Metaphysische und kehrt die Platonische Anschauung, fern davon ihr verwandt zu sein, geradezu um.

Wir begreifen nun, dass Hartmann doch zunächst an Schopenhauer anknüpft, so trefflich er dessen Unzulänglichkeiten darthut. Diesem sei (S. 760) der Wille allein das Ding an sich, das Wesen der Welt, die Vorstellung aber nur ein Hirnproduct; in der Welt also nur so viel Vernunft, als die zufällig entstandenen Gehirne hineinlegen. Nun könne aber aus einem absolut unvernünftigen, sinnlosen und blinden Prinzip nur eine sinnlose Welt hervorgehen, und allfällig etwas Sinn bloss zufällig hineinkommen. Das absolut Unvernünftige sei

offenbar ein viel ärmeres Prinzip als das absolut Vernünftige, die Idee; daher die dillettantische Färbung dieses übrigens geistvollen Philosophirens, das dann doch, inconsequent freilich, an die Idee herankomme. —

Wir haben aber gesehen, dass auch bei Hartmann der Wille wenigstens prävalirt und gerade fürs Setzen des entscheidenden Weltanfangs ebenfalls als einziges Agens blind, intelligenzlos verfährt, somit ein viel ärmeres Prinzip wird als das damals leider noch nicht zur Actualität erhobene Vorstellen sein würde, wie denn aus der so unglücklich ins Dasein gesetzten Welt immerfort nur das vorstellende Prinzip, einmal auf die Höhe des Gehirnbewusstseins gelangt, noch das möglichst Leidliche zu machen sucht und nun nicht erst durch den Willen, sondern rein von sich aus handelt, ja den blinden Willen sogar bekämpft.

Schopenhauer gegenüber begehe Hegel das andere Einseitige, die Idee allein für das Wesen der Welt zu erklären, sodass die Logik auch die Ontologie sei, und die dialektische Selbstbewegung des Begriffes der Weltprozess wäre. Aber die Realität könne durchs Denken nicht geschaffen werden. Es müsse neben dem Logischen auch Unlogisches geben, da erst auf den Beziehungen beider zu einander die Wirklichkeit beruht. Und gerade dieses Unlogische, nur für die Logik negative, sei das Positive, welches von sich aus das Gedachte erst realisirt. Hegel sei immer verlegen, wo er den Uebergang von der Idee zur Natur machen muss. Denn nur der Wille könne über die Idee hinausführen (764). Wie reimt sich aber damit die Behauptung, dass gerade fürs Erschaffen des Weltdass der Wille eben gar nicht eine Vorstellung, ein Gedachtes realisirt habe, sondern blind drein gefahren sei?

Schelling habe hier weiter geführt durch sein letztes System, „indem er Hegel's Idee und Schopenhauer's Willen als gleich unentbehrliche Seiten des Einen Prinzips zusammenfasst, (766) mit jenem das Was, mit diesem das Dass der Welt begründend. Der Wille sei die eigentlich geistige Substanz des Menschen, der Grund von Allem, das ursprünglich Stoff Erzeugende, die Ursache vom Sein; der Verstand hingegen sei das nicht Erschaffende, sondern Regelnde, Begrenzende, dem unendlich schrankenlosen Willen Massgebende".

Hier erst zeigt sich also die vollste Uebereinstimmung mit Hartmann, beide Prinzipien so zusammengefasst, dass deren übliche Stellung umgekehrt, der Wille über die Intelligenz gesetzt wird. Was aber nie gelingen kann, das findet Hart-

mann auch bei Schelling misslungen, „die Zurückführung der zwei Prinzipien auf Ein höheres, wenn sie überall gelingen könne. Beide sollen aus dem Begriff des Seienden als dessen nicht nichtzudenkende Momente abgeleitet werden; ein unfruchtbares Unternehmen, da jeder wirkliche Fortgang nur durchs Einsetzen concreter Bestimmungen gewonnen werden kann". — Dennoch will Hartmann (S. 768) sich auf seinem Wege bestärkt finden durch die wesentliche Uebereinstimmung seiner Prinzipien mit denen der grössten Systeme.

Er kennt „die Region, wo unsere Begriffe uns im Stiche lassen und die transcendente Objectivität schwerlich zu denken im Stande sind" (S. 792), und wendet dieses auch auf seine eigenen Prinzipien an; denn „die rein und potenzlos seiende Idee, vor ihrer Ergreifung durch den Willen, können wir nicht denken, ohne in ihr Wesen und Zuständlichkeit zu unterscheiden, das was rein nur ist, und den Zustand des rein-Seins". Wenn dann weiterhin das Verhältniss des rein Seienden zum Seinkönnenden, der Vorstellung zum Willen, erwähnt wird, so möchte auch damit die Region erreicht sein, in welcher die Begriffe uns ausgehen, trotz der Behauptung, „sowie das Bedürfniss der Einheit von Wille und Vorstellung sich geltend macht, sei jene Trennung gefordert. Wenn nämlich auch die Zustände des Seinkönnens und rein Seins verschieden sind, so könne darum doch das Wesentliche beider Prinzipien als Ein und dasselbe gesetzt werden, Spinoza's Eine Substanz mit zwei Attributen. Denn sonst wären Wille und Vorstellung getrennte Substanzen, unfähig der Wechselwirkung auf einander; es könnte weder der Wille das Logische als Inhalt an sich reissen, noch dieses zur Reaction gegen ein wildfremdes Unlogische und dessen vernunftwidriges Thun sich veranlasst finden" (S. 793). Mit alledem scheint sich nur die Zurückführung der zwei Prinzipien auf Eines als unvollziehbar zu bestätigen; es sollen Zwei sein, aber die Zwei dürfen nur Eins sein. Sagt man darum: „was das eine ist, das ist auch das andere; das Wollende ist das Vorstellende und umgekehrt, nur das Wollen und das Vorstellen verschieden, nicht das Wollende und das Vorstellende u. s. w. u. s. w.": so lässt sich etwas dabei denken, wenn vom geschaffenen Einzelwesen die Rede wäre, welches beide Functionen übt; im Metaphysischen, Vorweltlichen aber soll ja gar kein Substrat sein, kein Subject, welches zwei Functionen üben würde, sondern die Function ist ihr eigenes Subject und das Subject ist selbst die Function; nicht ein Subject, sondern das Vorstellen stellt vor, und nicht ein Subject, sondern

der Wille will. Dann sollten wir erst noch ausdenken, der Wille sei Vorstellung und umgekehrt, obgleich das Wollen und das Vorstellen verschieden sei. Da helfen uns auch Veranschaulichungen sehr wenig, „die zwei Pole Eines Magnets mit entgegengesetzten Eigenschaften, auf deren Gegensatz in ihrer Einheit die Welt ruht", oder „der Mensch, welcher sieht und geht, ersteres aber nicht mit den Beinen und letzteres nicht mit den Augen"; denn die Zumuthung an unser Denken wäre ja gerade, dass der Gang das Gehende selbst sei ohne Substrat in einem Subject, und das Sehen das Sehende selbst ebenso, woraus dann folgen würde, dass wie der Gang auch das Sehen wäre, ebenso das Gehen auch Sehen sei und umgekehrt; wenn zwei Grössen die einer dritten gleich sind, auch selbst einander gleich sein müssen.

Es bleibt in diesen Regionen am Ende nichts anderes übrig, als ein Postulat. Denn wie Kant von der praktischen Vernunft aus, soll die von ihr hervorgebrachte sittliche Cultur nicht sinn- und verstandlos sein, Postulate, nothwendige Voraussetzungen ins Metaphysische hinüberruft, so muss auch unser intelligentes Denken, ob es noch so besonnen von der Erfahrung aus Schritt für Schritt empor steige und von logischen Fehltritten bewahrt werde, zuletzt Postulate aufstellen ins Metaphysische hinüber, die gar nicht bloss im subjectiven Bedürfniss, sondern sehr objectiv darin begründet sind, dass alles, auch das logisch gesetzmässigste Denken mit all seinen empirisch thatsächlichen Erkenntnissen keinen Sinn noch Verstand hätte, wenn es nicht diese Postulate stellt, durch welche das Erkennen selbst erst möglich und begründet wird. Wo Erkennen, Denken und Sprechen nicht mehr hinreichen, da bleiben uns nur Voraussetzungen oder Postulate, welche kein Philosoph als denkend erkannte Wahrheit aussagen noch beweisen kann, weil das Denken erst im weltlichen, getheilten Sein seinen Ort hat, im Gegensatzlosen aber sich gar nicht bewegen kann, wie Schleiermacher erinnert, dass wir Gott weder im Begriff noch in Urtheil oder Aussage denken können. In dasjenige, was die Lösung des Welträthsels wäre, in das metaphysische, sozusagen vorweltlich die Welt begründende X können wir daher nicht mit unserm Denken eindringen; wir können nur diejenigen Postulate an dasselbe richten, ohne welche unser Denken wie unsre sittliche Cultur keinen Sinn hätte.

Freilich wird dieses, unserm Denken überseiende X mit verschiedenartigen Postulaten angegangen; bald postulirt man, dass es ungefähr sein müsse, was wir die Idee nennen, bald

dass es — doch auch nur ungefähr — etwas realeres wie der Wille sein müsse, oder etwas, worin Wille und Vorstellung Eins sei; bald dass es ein Urstoff sein müsse, entweder ein Gesammtchaos mit Entwicklungspotenz, oder aus Atomenkräften bestehend, die auf einander wirkend zur Welt werden; bald versucht man es als die Tiefe, das Schweigen, die Potenzialität, die Seins-Möglichkeit, nun auch als das Unbewusste zu postuliren, als Ineinander von unbewusstem Vorstellen und unbewusstem Wollen.

Allen diesen Postulatsarten gegenüber steht die andere Hauptform, das Postulat der Gottesidee, welche, gar nicht bloss der Religion, sondern von jeher auch der Philosophie angehörend, in der Gegenwart unzweifelhaft mehr Anklang fände, wenn sie nicht in der überlieferten popularen Religion als etwas sehr Altes gar zu unmodern erschiene. Der Philosoph möchte ja hinter alles, was vor seinem eigenen Denken schon sich geltend gemacht hat, zurück denken und alles Erkennen nicht bloss revidiren, sondern selbstständig neu erzeugen, und meidet schon darum die Gottesidee. Dem „Unbewussten“ würde es vermuthlich ebenso ergehen, wenn es althergebrachte Formulirung des Postulates wäre. Der Scharfsinn des jetzigen Denkens würde ungemein leicht das durchaus Unbestimmte und Unzulängliche dieses „Unbewussten“ als Urgrund der Welt aufzeigen.

Was man aber sonst postulirt, hat uns bisher das metaphysische X um kein Haar besser begreifen lassen, als die Gottesidee dieses leistet. Eine überbewusste Gottheit lässt sich mit Hartmann's Unbewusstem gar wohl vergleichen, zumal letzteres nicht das Intelligenzlose, sondern ebenfalls das unserer Bewusstseinsintelligenz absolut Ueberlegene meint. Je weiter von der Gottesidee die Postulatsformulirungen sich entfernen, desto wunderlicher fallen sie aus, daher denn jedes philosophische System alle andern viel leichter widerlegen als seine eigene Wahrheit erweisen kann. Dass dieser Uebelstand fortbesteht, ob man a priori von der genialen Conception einer obersten Anschauung ausgehe und aus ihr Folgerungen ableite, oder ob man besonnener empirisch vom Gegebenen durch Induction aufwärts schreite; dass in beiden Fällen auch die stärkste Denkkraft uns ausgeht, sobald wir oben in die Region des X kommen, das wird gerade durch Hartmann's Philosophie wieder bestätigt.

Uebrigens wie nahe stellt er sich doch, fast widerwillig, der Gottesidee, wenn er die Attribute, welche man der Gottheit zuzuschreiben pflegt, so ziemlich alle seinem „Un-

bewussten“ ebenfalls zuschreibt; wenn, was diese Attribute von menschlich analogen unterscheidet, sie nicht etwa unter-, sondern übermenschlich, nicht etwa niedriger, sondern höher stelle; wenn z. B. die Allwissenheit nicht in (menschlicher) Bewusstseinsform, nicht als discursives, reflectirendes oder gar successives Denken, sondern viel herrlicher, nämlich als unmittelbar hellsehend und schauend geschildert wird. Ganz dasselbe sagt man ja von Gottes Allwissenheit, und selbst dass das Unbewusste ein All-Individuum sei, welchem die Form der Persönlichkeit nicht als zu gross, sondern als zu klein, zu beschränkend, besser abgesprochen werde, dass es als Allseele Alles belebe, findet Analogien genug in der Theologie. Auch dass das Unbewusste ohne Vielheit, eine einfache Einheit sei (S. 526), stimmt mit der Einheit Gottes überein.

Es ist etwas daran, wenn Hartmann sein Unbewusstes mit gutem Recht auch Gott nennen zu können versichert; denn viel wird nicht darauf ankommen, ob wir das metaphysische X mit der, oder mit die oder mit das zu bezeichnen vorziehen, ob wir Gott oder Natur, oder All- und Unbewusstes sagen. Versuchen kann man's auch mit der (Wille) und die (Vorstellung), an welches schon noch ein das (Wollen und Vorstellen) sich anreihen lässt. Auch wer das Unbewusste darum vorzieht, weil dieser Ausdruck den gänzlichen Unterschied der hellsehend allwissenden Urvorstellung vom beschränkten Gehirnbewusstsein sicher stellt, kann darauf rechnen, dass die Gefahr, welcher man ausweichen will, bald ganz verschwindet; denn die Anthropopathien, mit denen man ein menschenartiges Persönlichsein, ein an Kategorien gebundenes Denken und Bewusstsein, ein überlegend abwägendes Wollen und Können in die Gottheit übertrug, werden von der Theologie selbst zurückgewiesen, was nicht etwa erst und nur Schleiermacher gethan hat.

Mag also bei jetziger, von der Kirche selbst provocirter antireligiöser Zeitstimmung der Denkende jede andere Formulirung fürs X der theologischen vorziehen: die Stimmung kann sich ändern, und Hartmann selbst legt uns die Gottesidee doch wieder sehr nahe, wo er Wesen und Leistung seines Unbewussten zusammenstellt. (S. 543 f.)

„Als metaphysisches Prinzip müsse das Unbewusste ein Absolutes sein, dem die sogenannten Eigenschaften Gottes, richtig verstanden, zukommen, Einheit-, Zeit- und Raumlosigkeit. Es sei All-Individuum und könnte sogar persönlich genannt werden, wenn man unter Persönlichkeit nicht die mit Willen und Be-

wusstsein verknüpfte Individualität verstehen würde (S. 539). Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Weisheit kommen ihm zu, denn (S. 618) es kann (sogar als Instinct in der Natur) nie irren, wirkt momentan und zweifellos richtig kraft absoluten Hellsehens, greift gerade im rechten Moment ein, wo das gesammte Zweckgerüst der Welt es erfordert, sendet das Genie, wo die Menscheit dessen bedarf, inspirirt geniale Anschauungen, auch religiöse, nicht bloss künstlerische, bethätigt sich als Vorsehung, da die natürlichen Mittel ihre Zwecke erwirken, greift unausgesetzt, aber natürlich (vermittelt) ein, ist allgegenwärtig, auch in jedem Kleinsten wirksam in Bezug auf alles organische Leben, oder es erspart sich klug dieses Eingreifen durch sinnreich construirte Maschinerien, die in jedem Moment auf's Geschickteste wirken und jedesmal der Einzigkeit des Falls angepasst werden. Die Welt ist daher so weise und trefflich eingerichtet und geleitet wie möglich, indem das Unbewusste beim Setzen der Welt sich über ihren Werth nicht täuschen noch je eine Pause seines Wirkens machen kann. Der vernünftigste Endzweck wird auf die zweckmässigste Weise erreicht, und die Welt ist die bestmögliche (S. 621) also vollkommen, d. h. das beste in seiner Art". — Hier wird nun freilich etwas sonderbar ein pessimistischer Vorbehalt gemacht, „dass sie darum doch etwas herzlich Schlechtes sein könne", was ja z. B. auch vom Obersten der Teufel sich sagen liesse, dass er unter allen möglichen Teufeln in seiner Art, d. h. in der Teufelei der bestmögliche und vollkommenste sei und darum doch gerade der böseste und elendeste Kerl. Diese Vergleichung ist um so sprechender, weil bei Hartmann das unglückselige Uebergehen des Unbewussten in eine Welt, in ein getheiltes, sich entwickelndes, sich reibendes und gegenseitig fressendes Dasein an und für sich schon ein, ob in seiner Art noch so vollkommenes, im Artbegriff selber nothwendig elendes und jammervoll sich reibendes und aufreibendes sein muss. Hartmann unterlässt freilich die unbequeme Frage zu stellen, ob denn ein so elendes Product nicht auch einen elenden Macher voraussetze, ob sein Unbewusstes fast wie Gott herausgestrichen werden könne, wenn Alles, was wir eigentlich von ihm wissen, nämlich sein Weltproduct, die pessimistische Taxirung verdient.

Auch vom Unbewussten, wie es als der einmal geschaffenen Welt immanent, gleich einer Allbeseelung in aller Organ bildenden Thätigkeit, im Instinct, in der Nervenclaviatur, in der Mystik, in der künstlerischen oder sonst genialen Begeisterung

wirksam ist, — wenn aus unbewusst arbeitendem Leben in uns gewisse Erregungen bis zur Schwelle des Gehirnbewusstseins emporsteigen, — wird Entsprechendes nachgewiesen: (S. 373) „Es erkrankt nicht, ermüdet nicht, sein Denken ist nicht sinnlicher Art, es zweifelt und schwankt nie, braucht keine Zeit zum Ueberlegen, erfasst momentan das Resultat in intellectueller Anschauung sehend; es irrt nicht (S. 77), in ihm ist Wille und Vorstellung unmittelbar Eins, es will nichts, was nicht vorgestellt wird und stellt nichts vor, was nicht gewollt wird".

Hartmann hat sich im Nachweisen des allen Weltwesen einwohnenden Unbewussten, im Aufzeigen der grossen Bedeutung seiner Wirksamkeit ein bleibendes Verdienst erworben, und ohne Zweifel auch darin Recht, dass das Wirken dieses Unbewussten dem vorstellend wollenden Handeln des bewussten Menschen analog, aber doch wieder ganz erheblich davon verschieden sei. Es lässt sich aber nicht sagen, dass ein „unbewusstes Vorstellen und Wollen" etwas sei, was wir klar und bestimmt denken könnten. Geht dann Hartmann weiter, um mit abnehmender Zuversicht freilich, das was in der Welt ihm das Bedeutendste zu sein scheint, eben das Unbewusste, instinctartig Wirkende, aus dieser getheilten Wirksamkeit ins ungetheilte, metaphysische Ursein zu versetzen, und es dort als Einheit absolut seiend zum Urgrund der Welt zu machen: so verfährt er ganz parallel mit denen, welche die bewusste Vernunft in der geschaffenen Welt für das Bedeutendste halten und darum das absolute Vernunftsein oder die bewusste Idee zum Urprinzip erheben; ganz parallel mit Schopenhauer, welcher in der Welt die Willenskraft für das Entscheidende hält und darum was im Abbild der Welt die bestimmende Wirksamkeit habe, auch im weltschaffenden Prinzip urbildlich wieder finden will; ganz parallel denen, welche in der Welt das Ethische, das Gute, die Liebe als das Wesentliche ansehen und darum im metaphysischen Prinzip das absolute Urethische finden wollen; parallel endlich auch denen, welche in der Welt das Stoffliche für das entscheidend Bedeutendste halten und darum das Urprinzip stoffartig formuliren.

Für alle diese so Philosophirenden fragt sich erstlich, ob es ein Recht gebe, dasjenige, was in der Welt das Bedeutendste ist, und dieses ausschliesslich, ins Metaphysische hinüber zu denken, mag man immerhin via causalitatis aus Daseiendem auf einen Urgrund schliessen, via eminentiae das Betreffende bis zum höchsten Grad vervollkommnen oder steigern, und via negationis alles Unvollkommene abziehen;

denn so vornehm der Philosophirende auf den Lehrbau der theologischen Dogmatik hinunter sieht, geht er doch am Ende auf ebenderselben Strasse einher, wie denn beide gleich sehr von einseitigen Naturforschern gering geschätzt werden, was Hartmann sehr derb selbst mit erfahren hat. Wer ein solches Denken eines Wahrgenommenen ins Metaphysische hinüber für recht hält und hinter Kant zurück geht zum naiven Dogmatismus, worüber Hartmann doch wieder so einleuchtend redet, dass man ihn nicht selbst auf diesem Wege finden sollte: für den entstände dann die Vorfrage, welches denn in der Welt das entscheidend Bedeutende, sei, aus dem man als aus dem Abbild sein Urbild im metaphysischen X wieder erkenne. Diese Frage ist aber mitten unter lebhaftestem Fortschreiten der Natur- und Menschen-Erforschung eine sehr schwierige geworden, sodass wohl jede Antwort voreilig wäre, wenn nicht gar die Frage schon falsch gestellt ist und niemals beantwortet werden kann. Es scheint, Hartmann sei im Kennen und Benutzen der Naturwissenschaft fast allen bisherigen Philosophen weit überlegen und werde den künftigen die Vernachlässigung dieser empirischen Studien unmöglich machen; es scheint auch sein durch Aeusserungen von Leibnitz (S. 16.) zuerst veranlasster glücklicher Griff auf „das Unbewusste“ und seine eifrige Bearbeitung desselben werde für Welt- und Menschenkenntniss bleibende Früchte bringen, auch wenn ihm von da aus die metaphysische Spitze zu erklettern misslungen ist, wobei er sich übrigens in sehr guter Gesellschaft befände, und immerhin den Trost hätte, dass jeder ernste, umfassende Versuch dieser Art eine geistige Anregung giebt, deren Tragweite gar nicht auszumessen ist. So bleibt ihm Grosses und Vieles, auch wenn das empirisch nachgewiesene Unbewusste noch räthselhaft genug aussieht, ohnehin aber der Pessimismus als ein zeitstimmlicher Auswuchs abdorrt, und das Unbewusste als metaphysischer Grund der Welt sich nicht halten lässt.

Soviel über die Philosophie des Unbewussten nach ihrer theoretischen Seite. Wie die praktisch-ethische Seite zu beurtheilen sei, ist eine zweite Frage, bei deren Beantwortung erst recht beleuchtet würde, wie Hartmann dazu kommt, von einer weisen, vollkommenen Welt zu reden und dann doch wieder sie so elend zu finden, dass ihr Nichtsein besser wäre als ihr Sein, und dass alle Lebewesen aus diesem Elend erst herauskommen, wenn sie, zwar ohne Selbstmord, wohl aber nach nothgedrungener Resignation auf Glückseligkeit in den stillen und ruhigen Hafen des Nichtseins endlich einlaufen.



Zu bedauern ist für die theoretische Leistung dieser „Philosophie des Unbewussten", dass bei reicher Kenntniss aller bedeutenden Philosophen Schleiermacher gänzlich ignorirt bleibt, indem er ein einziges Mal beim Hinabsehen auf christliche Theologie genannt wird. Und doch wäre Schleiermacher's nüchternes und besonnenes Philosophiren sehr zu beachten, namentlich wo es, nur ernstlicher als Hartmann, die Grenzen unsers Erkennens absteckt, wie etwa in folgenden Erörterungen, welche hier auf durchaus freie Weise noch dargelegt werden.

Die philosophischen Systeme haben alle den Beweis leisten müssen, dass das Denken nicht ausreicht, die letzten Fragen der Metaphysik fürs Bewusstsein zu erledigen. Man sucht in dem getheilten Sein einen letzten, obersten Gegensatz und will diesen auf eine allerletzte Ureinheit zurückführen. So lange nun das Object, welches wir denkend begreifen möchten, das reale Dasein der Welt ist, kann der oberste Gegensatz immer nur als relativer gedacht werden, ob man ihn qualitativ oder quantitativ formulire. Jedes Glied des Gegensatzes behält etwas an sich vom gegenüber liegenden Glied, weil absolut Geschiedenes in der Welteinheit nicht denkbar ist.

Will man ein Glied des Gegensatzes absolut vom andern auseinander halten, um etwas Metaphysisches zu erreichen, so, denkt man nicht mehr etwas im reellen Dasein Mögliches oder gar Wirkliches; das Denken drückt nicht mehr eine Realität aus, ist nicht mehr ein Wissen, d. h. ein idealer Ausdruck von einem wirklichem Object, sondern ein bloss formal logisches Operiren, ein abstractes Setzen von leeren Denkschemen, welche gleich Hülfslinien in mathematischer Operation, zur Orientirung für logische Operationen dienen können, hingegen ein Object nicht erfassen, und am allerwenigsten geeignet sind, das metaphysische Prinzip der Welt zu erkennen.

Dieses in der Philosophie immer wiederkehrende Steigern des obersten Gegensatzes aus der relativen in die absolute Spannung zeigt sich in zwiefacher Weise, je nachdem man den alles Dasein umfassenden obersten Gegensatz qualitativ oder quantitativ gestaltet, d. h. je nachdem man entweder den Inhalt oder die Form des in der Welteinheit getheilten Seins auf einen obersten Gegensatz reduziren will. Sucht man qualitativ, welcher Gegensatz im Inhalt des weltlichen Daseins der letzte und oberste sei, so nennt man uns vom Standpunkt des Denkens aus den Gegensatz von Subject und Object, Idee und realer Erscheinung, Vernunft und Natur, Geistigem und

Dinglichem, wobei der Idealismus das erste, der Realismus oder Materialismus das zweite Glied mehr betont oder gar den Versuch macht, das andere Glied ganz zu läugnen und es zum blossen Phänomen oder Product des einzig stehen bleibenden herabzusetzen, reiner, einseitiger Idealismus oder blosser, einseitiger Materialismus. Da aber diese Standpunkte nicht durchführbar sind, weil das geläugnete andere Glied des Gegensatzes, ob auch auf logischen Schleichwegen, sich immer wieder einstellt: so reift endlich die Identitätsphilosophie, welche Idee und Erscheinung, Subject und Object, Wissen und Sein, Geistiges und Dingliches als einander voraussetzend, wechselwirkend, verwandt, ja im innersten Wesen identisch, zusammenfasst, zumal das Erkennen selbst nicht möglich wäre, wenn Erkennendes und Erkanntes einander fremd wären. Gerade weil beide Glieder des Gegensatzes einander verwandt sind, kann im wirklichen Sein ihre höhere Einheit nur so möglich sein, dass beide nicht zum absoluten Gegensatz aus einander gerissen werden. In's Metaphysische hinüber will man aber alles Unterscheidbare, Gegensätzliche wegdenken und nur das schlechthin Eine aufsuchen. Für die Welt jedoch denkt man nothwendig beide Glieder als bloss relativ einander entgegengesetzt, sodass keines absolut vom andern los, ihm nur fremd und gleichgültig wäre; denn sonst hätten wir nicht einen obersten Gegensatz für alles Weltdasein, sondern dualistisch zwei Prinzipien, von denen jedes eine ganz andere Welt hervorbrächte, zwei Welten, die einander nichts angingen.

Um die Einheit schlechthin, das metaphysische X zu finden, versucht man aber immer wieder von dem, im Weltdasein höchsten Gegensatz ein Glied zunächst als absolutes zu spannen, sei es das ideale, sei es das reale, und meint so die absolute Einheit zu erreichen. Bleibt aber beides einseitig, so sucht man sie zusammen das metaphysische X bilden zu lassen, muss nun aber behaupten, dass Zwei Eines sei. Kehren wir zur Welt zurück, so zeigt sich die Vernunft nicht ohne etwas Natur, und die Natur nicht ohne etwas Vernunft, das Geistige nicht ohne Dingliches (Bestimmtheit, Kategorien, logisches Fachwerk, Bewusstsein) an sich zu haben, und das Dingliche nicht ohne etwas vom Geistigen (Gestalt, Bewegung) an sich zu haben; denn nur das Geistige, woran Dingliches, ist Vernunft, und nur das Dingliche, woran Geistiges, ist Natur. Da hingegen im Metaphysischen alle Relativität wegzudenken und die reine Absolutheit vorauszusetzen sei, so versucht man vorerst, jenen obersten Gegensatz als absoluten zu fassen, was, wenn es ge-

länge, zum Dualismus führen müsste und den Monismus Eines Urprinzips ausschlösse. Der Versuch kann aber nicht gelingen; denn das absolut rein Geistige, an welchem nichts vom Dinglichen wäre, lässt sich nicht denken als einem Sein entsprechender Gedanke, das sogenannte bloss und rein Geistige wäre nur die bestimmungslose, potenzielle Intelligenz, gleichsam das leere und ins Leere stierende Auge, das bewustlose leere Schauen, Hartmann's Unbewusstes als Vorstellung, für uns kein Denkbares, sondern der Schemen eines Gedankens, ein Nicht-Etwas, ein Nichts, ein Gedankenschemen, dem kein Sein entspricht.

Ganz dem entsprechend endet der Versuch, das Dingliche, welches in der Welt gar nicht ohne Geistiges vorkommt, als rein und absolut nur Dingliches zu denken; denn dabei käme nichts heraus, als nur das gestalt- und bestimmtheitslose Stoffliche, Objective, Unlogische, etwa das undenkbare Chaos oder Atomengewühl, aus welchem unbestimmten Sein oder Nichts auch nichts werden könnte, Hartmann's blinder Wille. Kurz, gerade wo man die höchste Spitze, das metaphysische X denken will, gehen uns die Gedanken aus, und leere Phrasen, oder blosse Denkschemen, blosse logische Hülfslinien treten an ihre Stelle. Darum ist zum Voraus fruchtlos der weitere Versuch, jenes Geistige und Dingliche dann doch wieder auf eine allerhöchste Einheit schlechthin zu reduciren und es als das Ursein, als das Absolute zu bezeichnen, als das reine Sein, welches weiter gar nichts ist als eben nur Sein, und gar nichts thut, als eben nur istet, und darum nur durch logische Erschleichungen irgendwie sich in Bewegung setzen und fürs Entstehen der Welt verwerthen lässt. Denn nur erschlichen ist z. B. die Aussage, dass das reine, leere Sein zugleich das Wissen, dass es Subject-Object sei, d. h. dass man das vorerst vom Sein weggedachte wieder in demselben denken müsse.

Dieselbe Geschichte passirt uns, wenn wir quantitativ den obersten Gegensatz aller Daseinsformen aufsuchen, als welcher der Gegensatz des Allgemeinen oder der Kraft und des Besondern oder der Erscheinung sich empfiehlt. In der wirklichen Welt finden wir ihn wiederum als bloss relativen, indem das Allgemeine immer auch Besonderheit, die Kraft Erscheinung an sich hat, und umgekehrt. Man nennt daher das Ineinander von Kraft und Erscheinung als Kraft oder auf allgemeine Weise gesetzt, das Wesen, als Besonderes gesetzt das Dasein. Versucht man aber das Allgemeine dem

Besonderen, und die Kraft der Erscheinung absolut entgegen zu setzen: so entsteht ein von aller Besonderheit los gedachtes absolut Allgemeines als schlechthin leeres, bestimmungsloses Nichts, oder aus der Kraft, die in Nichts erscheinen und sich besondern würde, entstände der schlechthin unbestimmte, gleichsam auf Alles und Nichts gerichtete, blinde Trieb, den man schwerlich als Willen bezeichnen kann, wie Hartmann und Schopenhauer es versuchen.

Umgekehrt, will man das Besondere ohne alles Allgemeine denken, so entstände der mathematische Punkt, auch nur ein Nichts, oder nur eine Hülfsfiction, ein abstracter Schemen. Oder versucht man die Erscheinung so zu denken, dass alles an ihr haftende, in ihr wirkende Wesen völlig weg wäre, so hätten wir statt der Erscheinung den Schein. Mit diesen Operationen am Quantitativen hängt der Streit vom Nominalismus und Realismus so zusammen, wie mit den qualitativen der von Idealismus und (wie man sagen sollte) Materialismus.

Hartmann kommt bisweilen mit ähnlichen Erörterungen der Vorsicht, ohne dieselben aber durchgreifend geltend zu machen; sonst würde er die metaphysische Spitze als unerreichbar für unser Denken erklären, wie etwa den Pol für unsere Schifffahrt, und zusehen, ob nicht in eine Region, welcher das Denken nicht beikommt, Postulate zu stellen seien, welche auf die Totalität unseres vernünftigen Denkens, als dessen nothwendige Voraussetzung gestützt, etwa auch Wahrscheinlichkeit von N. 1 ansprechen, wie Hartmann für sein Unbewusstes als metaphysisches Prinzip sie behauptet, Postulate, welche nicht bloss das Denken, als ob wir nur Denkmaschinen wären, sondern noch andere Regionen des menschlichen Wesens in Anspruch nehmen; ob nicht dieses Postuliren dasjenige sei, was allein uns vor Skeptizismus bewahrt, vor der Verzweiflung an allem und jedem Erkennen. Nicht nur ist diese Skepsis selbst unhaltbar, weil sie auf dem Widerspruch ruht, man erkenne, dass es kein Erkennen gebe, also auch dieses skeptische nicht, sondern wir gewinnen von unten auf ein so bedeutendes, als zuverlässig zu begründendes Erkennen, dass, was gesetzmässig aus demselben weiter hinauf abgeleitet wird, an dieser Zuverlässigkeit Theil nimmt, und so endlich auch diejenigen letzten Postulate, ohne welche der ganze Unterbau für sinnlos erklärt werden müsste, ohne welche dieses unser thatsächliches Wissen gar nicht möglich wäre. Etwa wie die altindische Philosophie (S. 27) „das absolute Wissen bezeichnet als weder

dem absoluten Sein bewusst, weil dort das Subject und Object sich nicht unterscheiden, — noch in ein geschöpfliches Bewusstsein eingehend, dennoch aber uns in seiner Existenz erkennbar", d. h. also ein nothwendiges Postulat unsers Bewusstseins.

Sehen wir nun, wie Hartmann für die Spitze seines umfassenden, inductiv aus der Erfahrung aufsteigenden Baues doch mit Postulaten endet; wie sein „Unbewusstes" doch auch nichts weniger als intelligenzlos sein will, sondern überintelligent; wie er es darum nicht ein Unbewusstes, sondern eher ein Ueberbewusstes nennen sollte, wenn es doch viel allweiser und zweckmässiger sich erweist als unser Hirn-Bewusstsein; wie er darum fast nur in anderer Form doch eigentlich die Gottesidee postulirt: so lässt sich vorausahnen, dass seine Philosophie, sich noch klarer werdend, eine haltbare Gottesidee zu gewinnen erleichtern, und dann auch die Zeitstimmung des Pessimismus, sowie die dazu gehörige Erlösung alles Daseins ins blosse Nichtsein berichtigen werde. Für's Elend in der Welt würde Raum genug bleiben, ohne dass man deswegen die Glückseligkeit als letzten Maassstab für's Messen des Weltwerthes anzuerkennen hätte. Auch so würde seinen Werth behalten, was in dieser Philosophie des Unbewussten Nachweisung eines in den Geschöpfen wirksamen Unbewussten ist, dessen Thätigkeit immer sowohl auf ein Vorstellen als auf ein Wollen hindeutet. Offenbar ja übt „die Seele auch Thätigkeiten aus, ohne dass das Ich derselben bewusst ist, da sie auch im Traum vorstellt und anschaut" (S. 15); offenbar ist dieses uns unbewusste seelische Operiren keineswegs bloss ein schwächeres Bewusstsein, sondern etwas, das vor sich geht ganz ohne den mindesten Grad unsers Darumwissens (S. 21); auch erfahren wir bisweilen, dass wir weniger denken, als dass es in uns denkt, und das Denken mehr sich unser bedient, als wir uns des Denkens bedienen; offenbar tauchen aus unbekannter Tiefe in genial angelegten Personen religiöse und künstlerische Anschauungen auf, die nicht Product des reflectirenden Denkens sind, sondern eher jenes unserm Gehirnbewusstsein nicht entstammten Hellsehens; offenbar leistet der Instinct das Zweckmässige plötzlich und ohne Schwanken; offenbar leisten wir selbst, wenn wir auch nur den Finger bewegen, complicirte Bewegungen, deren wir uns nicht im Detail ihrer Fortleitung durch alle organischen Leitungen bewusst sind, so dass unterhalb des Gehirns noch andere Vermittlungen im Nerven- und Gangliensystem wirksam zu sein scheinen; offenbar stammt das Mystische, die künstlerische Begeisterung, das magnetische

Hellsehen aus einem unserm Gehirnbewusstsein nicht bewussten und doch thatsächlich in uns wirksamen Leben." — Alle diese und ähnliche Nachweisungen sind eine werthvolle, wenn auch keineswegs eine schon sichere und abgeschlossene Leistung des Hartmann'schen Buches, die auch derjenige verdanken wird, welcher die pessimistischen Beigaben für verfehlt und die metaphysische Verwerthung des Unbewussten für unzureichend erklären muss. Die ganze Schrift ist aber so bedeutend, dass es eine Freude wäre, sie in vielen Partien wieder zu geben, und zum Schlusse sei auch das noch hervorgehoben, dass der Verfasser, so sehr er die inductive Methode von der Erfahrung aus vorgezogen hat, doch auch die von oben herab deducirende, speculative Methode zu würdigen weiss, und auch darin mit Schleiermacher's Idee vom Aufbau aller Wissenschaft zusammentrifft, dass er die sichere Wahrheit erst da sieht, wo das empirisch Erkannte mit dem speculativ deducirten zusammenkommt, wenigstens die Brücken vom einen zum andern gefunden sind.

Gerade dieses wird aber verfehlt, wenn man immer wieder darauf aus ist, mit absoluten Gegensätzen zu operiren, als müsse das metaphysische X dem weltlichen Dasein absolut gegenüber stehen, der Weltgrund und das Weltproduct absolut aus einander gedacht werden, darum von einem metaphysischen Absoluten die Rede sein als von einem schlechthin vorweltlichen, von einer absoluten Potenz, die, vorerst nur schlummernd, an und für sich nichts wirkt, von einer Kraft noch ohne alles Product, von einem Wesen ohne Erscheinung und Dasein, von einem Unbewussten, welches in der ihm wesenden unbewussten Art doch einstweilen, so lange es in blosser Potenzialität war, nichts weiss noch will, von einer Ursache vorerst schlechthin ohne Wirkung, von einem Grund schlechthin ohne Folge, von einer Idee schlechthin ohne reales Sein, von einer Gottheit schlechthin ohne Welt. Will man so das Absolute dem Nichts analog denken als absolute und reine Potenzialität, als blosse Seins- oder Weltmöglichkeit, so muss man dann doch wieder etwas Zweites und Anderes hinzudenken, sei es auch nur einen Anstoss zum blind willkürlichen „Sicherheben der Potenz zur Actualität", oder zum „Sichunterscheiden der idealen und realen Seite, der Vorstellung und des Willens im vorweltlichen Urprinzip, im Unbewussten, welches vor dem Weltsetzen eine Allmacht ist, die auch als unbewusste nichts macht, ebenso eine Allwissenheit, die nichts weiss, eine Allgegenwart noch ohne Raum, eine Ewigkeit noch ohne Zeit, ohnehin Vorstellung ohne

Vorstellen, Willen ohne Wollen u. s. w., Alles blosse Gedankenschemen und abstract logische Hülfslinien, denen nichts Objectives entspricht.

Solchem Denken fehlt nothwendig die Identität mit dem Sein, welche erst ein Wissen sein könnte (S. 798), es ist also bloss ein abstractes Denkexercitium, über welches die Philosophie des Unbewussten oder wie richtiger gesagt würde, des Ueberbewussten sich noch bestimmter wird klar werden müssen, zumal wenn solches Denken am allerwenigsten zugleich die ontologische Selbstbewegung des Seins darstellen oder gar diese selbst sein kann. Zu solchem Denken muss aber auch Hartmann's oberster Satz (S. 801) gerechnet werden: „man könne das Unbewusste das absolute Subject und das absolute Object nennen, unbeschadet dessen, dass es als Unbewusstes über den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven erhaben ist".

Wir haben also ein System mehr, welches das metaphysische X in physisches Denken aufnehmen will und an diesem innern Widerspruch nothwendig scheitert.

Anzeigen.

Herm. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis unter Beifügung des revidirten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente, sowie einer von Dr. Aug. Dillmann aus zwei äthiopischen Handschriften gefertigten lateinischen Uebertragung erläutert, untersucht und mit Unterstützung der kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen herausgegeben. Leipzig 1874. 8. VI und 554 S.

Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis war lange Zeit nur nach den griechischen Bruchstücken bekannt, welche J. A. Fabricius in seinem Codex pseudepigraphus V. Ti. (I, 849 sq. II, 120 sq.) zusammenstellte. Das vollständige Buch ward erst durch die äthiopische Uebersetzung bekannt, welche Dillmann deutsch übersetzt und mit allgemeineren Bemerkungen herausgab in Ewald's Jahrbüchern der Biblischen Wissenschaft II, 1849 III, 1850—1851, ferner äthiopisch 1859.

Von einer altlateinischen Uebersetzung veröffentlichte dann (1861) Anton. Maria Ceriani 40, nur nicht immer auf einander folgende Blätter. Die ganze Schrift wird nach der Berechnung unsers Verfassers (S. 218) 128 Blätter gefüllt haben. Diese altlateinische Uebersetzung ist schon in sprachlicher Hinsicht von Wichtigkeit und von Rönsch bereits in dieser Zeitschrift 1871. I, S. 60—98 besprochen worden. Wir erhalten jetzt eine Erweiterung dieser Arbeit, zu welcher die Herren DD. Dillmann und Lagarde wesentliche Beiträge gegeben haben. Der verdiente Verfasser giebt aber nicht bloss eine Ausgabe der altlateinischen Bruchstücke nebst den entsprechenden Theilen der äthiopischen Uebersetzung, welche Hr. D. Dillmann mit bekannter Sorgfalt lateinisch übertragen hat, nicht bloss eine Untersuchung über Beschaffenheit und Ursprung der altlateinischen Uebersetzung, sondern er bietet auch eine eingehende Untersuchung über Ursprung und Wesen des ganzen Buchs. Um so mehr muss man es bedauern, dass wir das Buch nicht ganz erhalten, dass Dillmann bloss die äthiopischen Parallelabschnitte, nicht die ganze äthiopische Uebersetzung lateinisch übersetzt hat, zumal da zu der Tübinger Hs. auch die des Hrn. Anton d'Abbadie hinzugekommen ist und einige Lücken ergänzt hat.

Auch so ist das neue Buch des Hrn. Diak. Rönsch sehr dankenswerth. Die altlateinische Uebersetzung wird mit gewohnter Gründlichkeit behandelt, erklärt und untersucht. Gewiss richtig ist es, dass auch diese Uebersetzung, wie die äthiopische, aus einer griechischen Uebersetzung gefertigt ist (S. 439 f.). Es ist möglich, dass sie erst aus der Mitte des 5. Jahrh. herrührt (S. 459). Aber das bleibt mir unwahrscheinlich, dass der Uebersetzer in dem Vaterlande der griechischen Bibel, in Aegypten, oder wenigstens in dessen unmittelbarer Nähe geschrieben haben sollte (S. 459 f.). „Es entsprechen nämlich die zwei in der Uebersetzung vorkommenden Wörter tibis und baris [= Thurm] den griechischen θίβις [nein θίβη Exod. 2, 3. 5] und βάρις, welche in der alexandrinischen Version des A. T. auftreten. Wenn nun der Uebersetzer der Leptogenesis kein Bedenken trug, diese Ausdrücke im Lateinischen beizubehalten, so konnte er diess ohne die Besorgniss, unverstanden zu bleiben oder bizarr zu erscheinen, wohl nur in demjenigen Lande thun, wo sie bereits in ihrer griechischen Gestalt gebräuchlich waren und demzufolge auch von dem lateinisch sprechenden Theile der Bewohnerschaft angewendet wurden, mithin in dem Vaterlande der griechischen

Bibel, in Aegypten, oder wenigstens in dessen unmittelbarer Nähe". Was sollte in Aegypten oder Cyrenaica eine lateinische Uebersetzung? Weit eher lässt sich an das eigentliche Afrika denken, wo man lateinisch sprach und die semitischen Wörter תֵּבָה, בִּירָה dem immer noch gangbaren Punischen nicht fern standen. Immer wird man an das Abendland denken müssen, aber an ein andres Land, als wo man in der Itala Ps. 45 (44), 9 *ἀπὸ βάρεων ἐλεφαντίνων*: a gravibus (auch verschrieben in: gradibus) eburneis übersetzt, also *βάρεων* = *βαρέων* gefasst hat. Vgl. Hieronymus epi. 65 ad Princip. c. 14. Opp. I, 386 b: „Pro eo quod nos transtulimus domibus eburneis, quia in graeco scriptum est *ἀπὸ βάρεων ἐλεφαντίνων*, quidam Latinorum ob verbi ambiguitatem a gravibus interpretati sunt, cum *βάρις* verbum sit *ἐπιχώριον* Palaestinae, et usque hodie domus ex omni parte conclusae et in modum aedificatae turrium ac moenium publicorum *βάρεις* appellentur". Dagegen tibis findet sich in der Itala Exod. 2, 3 (vgl. Rufin. Origen. Hom. in Exod. II, 4, bei Rönsch, It. und Vulg. S. 246 f.), so dass wir um so weniger auf Aegypten oder Nachbarländer geführt werden. Im Aegyptischen war baris ein Ruderschiff (vgl. Propert. III, 10, 44). Ferner erinnert Rönsch daran, dass in den Mailänder Fragmenten zweimal Y für U erscheint. Aber nach seinen eigenen Nachweisungen wurde Schurek nicht bloss bei den palästinischen Juden, sondern auch bei den Phönikiern, also wohl auch im Punischen wie ü gesprochen. Mir erscheint es als das Wahrscheinlichste, dass die lateinische Uebersetzung in dem Lande, wohl auch zur Zeit Augustin's gefertigt ward.

Das ganze Buch ward, wie Rönsch (S. 461 f.) ausführt, hauptsächlich: Buch der Jubiläen, und: kleine Genesis, genannt. Dagegen trage ich Bedenken, auch „das Leben Adams" mit der Leptogenesis für geradezu einerlei zu erklären. Georgius Syncellus Chronogr. p. 7 unterscheidet beide Schriften: *ἐκ τῆς Λεπτῆς Γενέσεως καὶ τοῦ λεγομένου Βίου Ἀδάμ, εἰ καὶ μὴ κύρια εἶναι δοκεῖ*. Das erste *καὶ* wird sich schwerlich als „und zwar" fassen lassen. Es ist anders, wenn Epiphanius Haer. XXXIX, 6 im Gegensatz zu: *ἐν τοῖς Ἰωβηλαίοις εὑρίσκεται, τῇ καὶ λεπτογενέσει καλουμένῃ* und zu: *ὡς ἡ λεπτὴ γένεσις περιέχει* sagt: *ἐν τῇ Γενέσει τοῦ κόσμου καὶ πρώτῃ βίβλῳ παρὰ Μωυσῇ*, d. h. in dem Buche, welches als Genesis der Welt (nicht Bagatellgenesis) und als erstes Buch des Moses solche Bedeutung hat. Die Unterscheidung wird bei Syncellus noch vollständiger durch *λεγομένου*. Was soll vollends Joan.

2, 16. 1 Kor. 3, 5. Hebr. 10, 25 beweisen? In dem s. g. Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis 6, 21 bietet allerdings cod. Frising. (*E* bei Credner): Liber qui appellatur Adae, Leptogeneseos, apocryphus, cod. Diessensis (C): Liber qui appellatur Ada, lepto genesibus, apocryphus, cod. Iurensis (G): Liber Adae, hoc est Leptogenesis, apocryphus. Da erhellt doch nichts weiter, als dass der Name Leptogenesis auch auf das, dem Buche der Jubiläen immerhin verwandte, Leben Adams übertragen ward. Dieses enthielt einige Zeitbestimmungen, welche in dem Jubiläenbuche fehlen. Rönsch (S. 477 f.) lässt nach dem Vorgange Ceriani's die ganze Leptogenesis auch als Liber de filiabus Adae bezeichnet werden. Es darf aber nicht übersehen werden, dass eben an derselben Stelle des Decretum Gelasii in cod. Vatic. 3791 in fol. parv. (L.) bei Ivo (II), Gratianus (V) von einem Liber de filiabus Adae, Leptogenesis (lecto geneseos K u. s. w.), apocryphus die Rede ist. Liest man nun auch mit Rönsch: Liber de filiabus Adae, hoc est Leptogenesis apocryphus, so ergiebt sich doch nichts weiter, als dass man auch ein Buch von den Töchtern Adams wegen irgend einer Verwandtschaft Leptogenesis genannt hat. Dass die Leptogenesis auch *Μωυσέως ἀποκάλυψις* genannt ward, berichtet freilich Syncellus Chron p. 4. 49 (vgl. Cedrenus p. 7). Aber auch dagegen habe ich Bedenken, dass die Leptogenesis geradezu als *Διαθήκη Μωυσέως* bezeichnet sein sollte. Rönsch (S. 480) stützt diese Vermuthung auf die Stichometrie des Nicephorus und die Synopsis scr. s. des Pseudo-Athanasius, wo (nur bei Pseudo-Athanasius ohne Angabe der Stichen) unter den Apokryphen des A. T. an 4. und 5. Stelle angeführt werden: *Διαθήκη Μωυσέως στίχοι ͵αρ'* [1100], *Ἀνάληψις Μωυσέως στίχοι ͵αυ'* [1400]. „Ebenso ist in dem von Fabricius (Cod. Pseud. V. T. II. p. 308) mitgetheilten Verzeichnisse 14 ATlicher Apokryphen aus einem von Montfaucon erwähnten Codex der Bibliotheca Seguieriana sive Coisliniana an 7. Stelle die *Διαθήκη Μωσέως* genannt, während der Raum für das 8. Apokryphon, den höchst wahrscheinlich die nach demselben Propheten benannte *Ἀνάληψις* eingenommen hatte, jetzt leider unausgefüllt ist". Rönsch sagt hier nicht, dass dasselbe Verzeichniss sich auch in einer Pariser Hs. hinter des Anastasius Sinaita Quaestiones et Responsiones findet und von Cotelier (Patr. apost. I, 196) herausgegeben ist, aus einem cod. Barocc. von Humfr. Hody (de Bibliorum textibus originalibus etc., Oxon. 1705, fol. 649), aus vaticanischen Hss., welche an 8.

Stelle wirklich bieten: *Ἀνάληψις Μωσέως*, von J. B. Pitra (Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Rom. 1864, p. 100), und dass hier an erster Stelle genannt wird *Ἀδάμ*, also wohl das zuvor genannte Adambuch von diesem Testamente Mose's unterschieden wird. Die 1100 Stichen bezeichnen ein Buch von dem Umfange der Weisheit Salomo's, weit kürzer als unser Jubiläenbuch. Eine Stütze erhält die Ansicht des Hrn. Diak. Rönsch hier nur durch die, von ihm (S. 275) zum erstenmale angeführte, Stelle der Catena des Nicephorus I. col. 175, wo zu Gen. 11, 4 bemerkt wird: *Ἡ διαθήκη· ἐπεὶ* (l. *ἐπὶ*) *μγ΄ ἔτη ἔμειναν οἰκοδομοῦντες. τὸ ὕψος ͵ευλγ΄ πήχεις καὶ δίω παλαισταί· τὸ πλάτος ἐπὶ σγ΄ πλίνθους· τῆς πλίνθου τὸ ὕψος τρίτον μιᾶς πλίνθου· τὸ ἔκταμα τοῦ ἑνὸς τοίχου στάδιοι ιγ΄, καὶ τὸ ἄλλο λ΄.* Diese Stelle ist allerdings sehr ähnlich mit dem Jubiläenbuche c. 10: „et aedificarunt eum [eam, id] 40 annos et tres annos erant aedificantes eum [eam, id] laterem plenum [lateres plenos] 3 et 10 in eo [ea, iis] et 3 una altitudini [longitudini] eius una 5000 et 400 et 3 [30 Tubing.] ulnas ascendit altitudo eius et 2 palmos [spithamas] et 10 et 3 stadia". Es lässt sich aber denken, dass die Angabe über den babylonischen Thurmbau aus dem B. der Jubiläen in die, immerhin verwandte, aber an Umfang geringere *Διαθήκη Μωυσέως* überging.

Geradezu glänzend und reich an neuen Bemerkungen ist der 9. Abschnitt (S. 251—382), welcher eine stattliche Reihe von ausdrücklichen und stillschweigenden Bezeugungen des Jubiläenbuchs vorführt.

Was die Auffassung des Jubiläenbuchs selbst betrifft, so findet man bei Rönsch nicht bloss eine sorgfältige Geschichte der Beurtheilung und Auslegung der kleinen Genesis (S. 422—439), sondern auch eine sehr gründliche Darlegung der eigenen, am meisten mit B. Beer übereinstimmenden Ansicht (S. 483—534). Die Tendenz des Buchs bestimmt Rönsch 1) als eine bibelkritische, 2) als eine apologetische und präconisirende, 3) als eine gesetzverschärfende, 4) als eine conciliatorische, 5) aber auch als eine polemische. Aber wogegen soll der Verfasser polemisirt haben? Vor allem gegen das Heidenthum: „Hellenische Kunst und Wissenschaft, die allüberall neue Triumphe und Jünger sich errang, Roms Gesetzgeber- und Herrschergeist, der unter dem ehernen Fusstritte der Legionen unwiderstehlich vorwärts drang in den Provinzen und in den Gerichtshallen, — das waren die Dämonen, deren Walten ihn mit Besorgniss erfüllte, und gegen die er Israel wehrhaft machen

wollte zum Kampfe. Und mit Rom zugleich, das er mittelst des von Esau entworfenen Zerrbildes verhasst zu machen suchte, bekämpfte er ebenso verhüllt auch die damals durch Roms Gnade das Land beherrschenden Abkömmlinge des Idumäers Herodes" (S. 517 f.). Diess ist in der Hauptsache richtig. Aber warum soll der so schwarz gezeichnete Esau zunächst Rom, wie bei späteren Juden, erst an zweiter Stelle Esau's herodische Nachkommenschaft bedeuten? Warum sollen wir bis zu den Abkömmlingen des Herodes fortschreiten, von welchen nach 6 u. Z. nur Herodes Agrippa I. 41—44 über Judäa geherrscht hat? Dürfen wir nicht unter Herodes M. selbst (40—4 v. Chr.) stehen bleiben? Es ist mir sehr erfreulich, dass Rönsch (S. 412 f.) den Ezra-Propheten (4. Ezra) in dem Jubiläenbuche schon benutzt findet, also jenen lange vor der Zerstörung Jerusalems ansetzt. Da sollte man dem Ezra-Propheten das Jubiläenbuch auch recht bald gefolgt sein lassen. Unter Esau als dem Ende dieses Weltalters ist nun aber 4 Ezr. 6, 8. 9 (vgl. 3, 15. 16) die Herrschaft des Idumäers Herodes selbst gezeichnet. Aehnlich wird es sich auch in dem Jubiläenbuche verhalten. Zu der letzten Zeit des Herodes M. stimmt sehr gut die gesetzverschärfende Richtung unsers Buchs, welche mit R. Schammai zusammentrifft. Zu der Zeit, ehe die Schule Hillel's die Herrschaft erlangt hatte, stimmt die conciliatorische Richtung oder der Versuch, die verschiedenen Richtungen innerhalb des Judenthums zusammenzufassen und zu einigen. Rönsch (S. 518 f.) meint freilich, wenn auch nur vermuthungsweise, in diesem Buche schon Polemik gegen die erwachsende Secte der Nazarener wahrzunehmen, was noch niemand gefunden hat. Aber seine Gründe sind nicht überzeugend. Die masslos gehäuften Warnungen vor dem Genusse des Bluts sollen nicht etwa antiethnisch, sondern antichristlich und darauf berechnet sein, die Theilnahme an der christlichen Abendmahlsfeier zu brandmarken. Noch weniger beweisen die mannigfachen Connivenzen zu Gunsten der Samaritaner, welche die von Jesu, dem selbst als Samariter verschrieenen Sectenstifter, ihnen ertheilten Lobsprüche paralysiren sollen (vgl. dagegen Matth. 10, 5); die wiederholten Mahnungen, das Gehörte sorgfältig niederzuschreiben, gegenüber dem gänzlichen Mangel eines solchen Befehls Jesu an die Seinigen; das Sabbatverbot des Viehtränkens und -Besorgens wider Luc. 13, 14, 5 (wider das wahrlich nicht so früh verfasste paulinische Evangelium); dass zu Noah's Zeit die bösen Geister gebunden und unschädlich gemacht wurden, und dass Gottes Engel ihn alle Heilmittel

lehrten, als Pendant zu Jesu Dämonenaustreibungen und Heilungen; dass überhaupt die Patriarchen durch Engel in Mancherlei unterwiesen worden seien, als Gegengewicht gegen die christlichen Erzählungen von Jesu lebensvollem Verkehre mit der übersinnlichen Welt; das sanfte, friedliche, schmerzlose Entschlummern Abrahams am Busen seines davon nichts ahnenden Enkels, als Contrast zu dem langsamen, schmach- und martervollen Dahinsterben des vom hohen Rathe verurtheilten und von Gott verlassenen Nazareners am Kreuzesstamm), die Notiz Lept. 19, 15 didicit Jacob litteras, während in Bezug auf den Lehrer aus Galiläa das Volk die verwunderte Frage Joh. 7, 15 (vgl. Apg. 4, 13) aufwarf; die ausnahmlose Forderung der Beschneidung für alle Kinder Israel, gegenüber dem die Beschneidung durch die Taufe verdrängenden Neuerer u. s. w. Trügt nicht alles, so gehört das Buch der Jubiläen noch der vorchristlichen Zeit an. Noch ohne alle Rücksicht auf die Christen haben wir hier ein jüdisches Unionsbuch, „eine Formula Concordiae filiorum Israel", welche allerdings 6) auch eine religiös-erbauliche Tendenz verfolgte.

Dem ursprünglich hebräisch geschriebenen Buche schreibt Rönsch (S. 524 f.) mit Recht einen palästinischen Ursprung zu. Aber dass es nicht vor der Zeit des Josephus geschrieben sein könne (S. 528), kann ich nicht glauben. Anstatt in die Jahre 50—60 n. Chr. möchte ich es noch in die letzte Zeit vor der christlichen Zeitrechnung setzen. Unter der heidnischen Weltherrschaft Roms und der Vasallenherrschaft von Idumäern machte, so viel ich sehe, der schriftgelehrte Verfasser den ernstlichen Versuch, ganz Israel, auch die Nachkommen des Zehnstämmereichs, wo möglich allem Heidenthum gegenüber zu einigen, und das Buch hat besondern Werth als ein Denkmal des Judenthums unmittelbar vor dem Eintritt des Christenthums. Wie sehr wir dem gelehrten und unermüdlichen neuesten Bearbeiter zu Danke verpflichtet sind, wird durch die theilweise Abweichung unsers Urtheils in keiner Weise verleugnet. A. H.

J. H. Scholten, Is de derde Evangelist de Schrijver van het Boek der Handelingen? Critisch Onderzoek. Leiden 1873. 8. bl. 103.

In seinem Buche: „Het Paulinisch Evangelië", Leiden 1870, über welches ich (in dieser Zeitschrift 1871. IV, S. 599 f.) Bericht erstattete, hat Scholten das Lucasevg. als ein rein paulinisches dargestellt. Damals versicherte er uns, dass

auch die Apostelgeschichte dieselbe Richtung habe und nicht etwa die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem judenchristlichen und dem paulinischen Standpunct bezwecke. Die Apg. färbe weder den Petrus und die Urapostel paulinisch, noch den Paulus judaistisch. Dass diese Ansicht von der Apg. nicht richtig ist, hat Scholten inzwischen eingesehen. Ebendesshalb behauptet er jetzt die Verschiedenheit des Verfassers der Apg. von dem dritten Evangelisten.

Der Apostolat der Zwölf wird allerdings so viel als möglich zurückgesetzt in dem Lucasevg. (p. 5—21). Aber nur innerlich werden die Zwölf zurückgesetzt hinter den 70 (oder 72) Jüngern, welche die Heidenbekehrung vorbilden, ihr äusserer Vorrang bleibt anerkannt. Eben desshalb kann ich hier keinen wesentlichen Unterschied finden von der Apg., welche den äussern Vorrang der Zwölfapostel hervorhebt (p. 21—25). Das Judenchristenthum und der Paulinismus werden in dem Lucasevang., dessen Gegensatz gegen den innerchristlichen Judaismus auch ich in meinem Buche über die Evangelien (S. 222) hervorgehoben habe, einander feindlich gegenübergestellt, doch nicht so, dass ein duldsames Judenchristenthum ausgeschlossen würde. Bekämpft wird nur seine Ausschliesslichkeit. Eben desshalb mochte der dritte Evangelist in der Apg. auch wohl dem duldsamen Judenchristenthum die Hand zur Einigung bieten. Dass der Gegensatz der beiden Parteien in der Apg. schon ausgewischt wäre (p. 33), ist zu viel gesagt. Solche Judenchristen, welche heidenchristliche Gemeinden verstören, finde ich Apg. 20, 29. 30 als reissende Wölfe gezeichnet (vgl. Mt. 7. 15). In dem Verhältniss zu dem ungläubigen Judenthum (p. 33—41) lässt sich vollends kein wesentlicher Unterschied zwischen dem 3. Evg. und der Apg. bemerken. Sollen auch die geborenen Juden, wie Paulus selbst, das mosaische Gesetz noch fortbeobachten, so kann diese Gesetzlichkeit in der Apg., welche selbst dem Petrus deren Unerträglichkeit nebst der Gleichstellung der gläubigen Heiden mit den gläubigen Juden in den Mund legt (15, 8—10), doch nur als ein Adiaphoron, als etwas, was man Friedens halber halten mag, angesehen worden sein. Auch die Lehren von den guten Werken und dem Glauben, von der Rechtfertigung (p. 41—46) sind in beiden Schriften wahrlich nicht wesentlich verschieden. Ebenso die Lehren von Christus, seinem Kreuzestode, seiner Auferstehung, der Erlösung und Auferstehung (p. 46—56). Alles führt uns auf einen gemässigten Paulinismus zurück, welcher in der Apg. unverhüllt als Unions-Paulinismus hervortritt.

Am längsten verweilt Scholten (p. 56—92) bei der Frage: In welchem Verhältniss stand der Verfasser der Apg. zu dem dritten Evangelium? Die Himmelfahrt Jesu wird Apg. 1, 9 f. allerdings später angesetzt, als Luc. 24, 51, aber nur zum Beweise, wie flüssig damals der Stoff der evangelischen Geschichte noch war. Scharfsinnig, aber schwerlich überzeugend, will Scholten den Verfasser der Apg. mehrfach als Commentator des Lucasevang. erweisen. Als solcher soll er Luc. 1, 5—2, 52 gar erst hinzugefügt haben (p. 68 sq.), ebenso Luc. 3, 23 *ὡς ἐνομίζετο,* 4, 16 *οὗ ἦν τεθραμμένος,* 5, 23 *εἰς μετάνοιαν.* 5, 39 (welchen Vers auch ich für einen Zusatz halte) 7, 3. 4. 5 die Judenfreundschaft des Hauptmanns, 7, 16. 17. Luc. 10, 22 die Satzumstellung und das Präsens *γινώσκει* anstatt des Aor. *ἔγνω,* wo auch ich bei Marcion noch den ursprünglichen Text gefunden habe. Luc. 11, 2 soll der Verf. der Apg. das *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς,* was auch ich für ursprünglich halte, getilgt haben. Hinzugefügt soll er haben 11, 30. 16, 8—13. 17 (oder wenigstens *τοῦ νόμου* anstatt *τῶν λόγων μου*). 17, 11 *καὶ Γαλιλαίας.* 22, 28—30. 23, 3 *τῶν Ἰουδαίων* 24, 40—49. 51 *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.* 24, 32. 53 u. s. w. Mit mehr Recht würde Scholten, meine ich, Luc. 21, 18 für eine Zuthat aus der Apg. 27, 34 erklärt haben. Wir erhalten also einen neuen Urlucas, welchen Scholten uns zurecht macht, und ein kanonisches Lucasevg., welches von dem Verf. der Apg. herrührt. Aber solche Unterscheidung ist sehr misslich. Die Einheit des Sprachgebrauchs in dem Lucasevang. und der Apg. kann auch Scholten p. 91 f. nicht hinwegleugnen.

Das gewonnene Ergebniss will Scholten (S. 93—95) auch durch äussere Zeugnisse stützen. Allein nur bei Photius Amphiloch. Quaest. 145 findet man die abweichende Ueberlieferung, dass Clemens von Rom oder Barnabas für Verfasser der Apg. gehalten wurden.

Viele Zustimmung kann diese neueste Schrift Scholten's sich auf keinen Fall versprechen. Unsereiner erkennt den freien Geist der Behandlung, auch den Scharfsinn an, aber ist nicht überzeugt. A. H.

J. Chr. K. v. Hofmann, die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. Fünfter Theil. Ausserbiblisches über des Paulus letzte Lebenszeit. Geschichtliche Bezeugung der paulinischen Briefe. Der Brief an die Hebräer. Nördlingen 1873. 8. und 551 S.

Ein geradezu classisches Werk Erlangischer Theologie. So hoch man auch den Conservatismus derselben anschlagen mag, was hier in dieser Hinsicht geleistet wird, übertrifft alle Erwartungen.

Das Ausserbiblische über des Paulus letzte Lebenszeit (S. 1—17) soll hauptsächlich die Befreiung des Paulus aus seiner ersten römischen Gefangenschaft feststellen. Würde der Verfasser der Apostelgeschichte aber wohl 28, 30. 31 damit geschlossen haben, dass Paulus zwei Jahre lang als Gefangener in Rom lebte und wirkte, wenn ihm noch eine weitere Wirksamkeit des Paulus bekannt war? Hofmann behauptet, der Verfasser der Apg. habe recht gut so schliessen können, wenn Paulus auch nach der zweijährigen Gefangenschaft in Rom, welche der Erlangische Theolog von Frühjahr 61 bis dahin 63 gedauert haben lässt, noch das Vorhaben einer Reise nach Spanien (Röm. 15, 24. 28) ausführen konnte. Auf den ersten Anblick scheint der erste Brief des römischen Clemens dieser Annahme günstig zu sein, wo wir c. 5 lesen: *διὰ ζῆλον [καὶ ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑ[πέδει]ξεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυ[γα]δευθείς, λιθασθείς· κήρυξ, γ[ενό]μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν [τῇ] δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον. καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Hofmann (S. 6) sagt nun: „In Rom befindlich konnte Clemens unmöglich von Paulus sagen, er sei bis an das Ende des Abendlands gekommen, wenn er nicht weiter westwärts gekommen war, als eben nach Rom“. Allerdings wünscht Xerxes, da er sich zur Ueberschreitung des Hellesponts anschickt, bei Herodot VII, 54: *μηδεμίην οἱ συντυχίην τοιαύτην γενέσθαι, ἥ μιν παύσει καταστρέψασθαι τὴν Εὐρώπην πρότερον, ἢ ἐπὶ τέρμασι τοῖσι ἐκείνης γένηται.* Xerxes wollte bis zu den Westgrenzen Europa's vordringen. Bei dem römischen Clemens verhält es sich aber, bei Lichte besehen, doch etwas anders, und man kann hier gar nicht an Spanien, sondern nur an Rom denken. Mit dem *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθεῖν* wird das *μαρτυρῆσαι ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*, was man stets von Roms, nicht von Spaniens Behörden verstanden hat, zusammengestellt, und an Beides wird mit *οὕτως* unmittelbar angeschlossen das Lebensende des Paulus. Hofmann (S. 8) sagt freilich, das *οὕτως* besage nichts weniger, als dass Paulus da, bis wohin er gelangt ist, aus der Welt geschieden sei. Aber das unbe-

queme οὕτως lässt sich nun einmal nicht auf das soweit vorhergehende διὰ ζῆλον zurückbeziehen. Auch das τέρμα führt, genauer beachtet, nicht auf Spanien, sondern auf Rom. Hier liegt ja durchaus die Vorstellung einer römischen Arena zu Grunde, und τέρμα heisst geradezu: meta. Als Athleten werden Petrus und Paulus von vornherein bezeichnet, als Träger des Kampfpreises Paulus. Die römische Arena hatte zwei metas. Als die meta occidentis, bei welcher Paulus den Kampfpreis gewann, ist aber auf keinen Fall Spanien, sondern nur Rom zu denken. Ebenso wenig, als die meta orientis in China zu suchen ist, braucht man die meta occidentis nach Spanien zu verlegen. Eine wirkliche Reise des Paulus von Rom nach Spanien, gewiss erschlossen aus Röm. 15, 24. 28, kennt erst im Ausgange des ersten Jahrhunderts das sogen. Muratorische Bruchstück Z. 37—39. Eine zweite Gefangenschaft des Paulus hat noch Origenes nicht gekannt, erst Eusebius K.-G. II, 22, 2 als Sage mitgetheilt.

Die geschichtliche Bezeugung der paulinischen Briefe (S. 19—52) ist auf keinen Fall vollständig ausgeführt. Hofmann greift eigentlich nur die Briefe des römischen Clemens und des Polykarp heraus. In welcher Weise er aber dem ersten Clemensbriefe Zeugnisse für die Hirtenbriefe des Paulus entlockt, lehrt S. 38: „Darf man einmal bei Clemens Bekanntschaft mit diesen Schriften voraussetzen, so ist man berechtigt, auch solche Wendungen und Ausdrucksweisen, auf die er von selbst kommen konnte, wenn sie uns an Stellen derselben erinnern, durch Erinnerung an sie veranlasst zu achten". In dem Briefe Polykarp's an die Philipper sind die Hirtenbriefe des Paulus freilich schon benutzt. Aber die Aechtheit dieses Briefs ist mehr als streitig. Das christliche Gebet pro regibus c. 12 ist ebenso wenig, wie das ὑπὲρ βασιλέων 1 Tim. 2, 2, irgend denkbar vor der Zeit der antoninischen Mitregenten. Hofmann (S. 28) meint wohl, dass die Christen „für alle einander folgenden Herrscher zu beten" ermahnt werden. Aber wer wird es glauben, dass 1 Tim. 2, 2 zum Gebete für Nero und alle seine Nachfolger, Polyk. 12 zum Gebete für den Alleinherrscher Trajanus und alle noch unbekannten Nachfolger ermahnt hätte! Das wäre nicht einmal, wie man heutzutage dem Fürsten und seinen Nachfolgern den Amtseid schwört!

Die geschichtliche Bezeugung der paulinischen Briefe macht schon den Uebergang zu dem Hebräerbriefe. Am Rande von S. 42 lesen wir das Summarium: „Der Brief an die Hebräer

als eine paulinische Schrift überliefert". Das ist ja aber nur von dem Morgenlande richtig, wo übrigens Clemens v. Alex. doch nur einen hebräischen Urtext, Origenes bloss die Gedanken auf Paulus selbst zurückführten, noch Eusebius einen andern Verfasser annahm. Das ganze Abendland hat bis zur Zeit des Hieronymus den Hebräerbrief dem Paulus abgesprochen. Herr Dr. v. Hofmann sagt freilich (S. 50): „Es liegt wenig daran, ob die Angabe Grund hat, dass ihn Irenäus und Hippolytus für nicht paulinisch geachtet haben". Diese Angabe hat aber vollen Grund, es ist sogar noch der römische Presbyter Cajus hinzuzufügen. Wo man im Abendlande den Hebräerbrief nicht gänzlich verwarf, hat man ihn vielmehr dem Barnabas als Verfasser zugeschrieben, was nach Hofmann (S. 50) in der nordafrikanischen Kirche geschehen ist. Dennoch schliesst derselbe (S. 51 f.): „Ist Ueberlieferung eine aus der Vorzeit überkommene Kunde, von welcher, so lange nicht das Gegentheil gewiss wird, anzunehmen ist, sie stamme aus der Zeit, von der sie berichtet: so hat es über den Verfasser des Briefs an die Hebräer nur die Eine Ueberlieferung gegeben, welche den Paulus, und nicht eine zweite daneben, welche den Barnabas als Verfasser bezeichnet". Man sieht, welchem geschichtswidrigen Traditionalismus Hr. v. Hofmann huldigt!

Der Haupttheil des Werks ist der Brief an die Hebräer (S. 53—561), welcher die von Hause aus zwiespaltige Ueberlieferung aufrecht zu erhalten unternimmt. Umsonst hat Luther mit guten Gründen geurtheilt, „dass die Epistel an die Ebräer nicht St. Pauli noch einiges Apostels sei". Der lutherische Hr. v. Hofmann nennt den Verfasser des Hebräerbriefs immer noch „den Apostel". Selbst ein so gut lutherischer Theolog, wie Franz Delitzsch, hat den Hebräerbrief dem Paulus abgesprochen, und der nicht minder gut lutherische J. H. Kurtz hat es für eines der sichersten und zweifellosesten Resultate der biblisch-isagogischen Kritik erklärt, dass Paulus ihn nicht verfasst hat. Hofmann zeigt uns dagegen, was Erlangisches „Lutherthum" ist. Sehen wir uns seine Beweisführung etwas näher an!

Hebr. 2, 3 lesen wir: *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη;* Da hat Luther gesagt: „Dass die Epistel an die Ebräer nicht St. Pauli noch einiges Apostels sei, beweiset sich aus Cap. 2, 3. Damit wird es klar, dass er von den Aposteln redet als ein Jünger. Denn St. Paulus Gal. 1, 1 mächtiglich bezeuget, er

habe sein Evangelium von keinem Menschen, sondern von Gott selbst". Hofmann (S. 103 f.) kann freilich Beides vereinbar finden: „Aber wenn es nun ein Apostel ist, den der zur Rechten Gottes sitzende Heiland dazu bekehrt hat, das für heilige Wahrheit zu erkennen, was ihm, so lange er es aus dem Munde seiner Jünger gehört hatte, gotteslästerliche Lüge gewesen war? Ein solcher kannte, was der Herr seine Jünger gelehrt hatte, durch ihr Zeugniss, und nur der Glaube fehlte ihm, dass es Wahrheit sei. Wurde dann dieser Glaube durch den erhöhten Herrn selbst in ihm gewirkt, wie dem Paulus geschah, so war er das, was er fortan als die seligmachende Wahrheit bezeugte, allerdings nicht durch Menschen gelehrt, sondern hatte es durch den Herrn selbst und unmittelbar überkommen, wie Paulus Gal. 1, 12 von sich bezeugt. Denn nicht Menschenwort hatte die Erkenntniss in ihm zu wirken gedient, welche er nun durch seine Predigt in Andern pflegte. Aber nichts desto weniger blieb es dabei, dass er das, was er nun predigte, aus dem Munde der Jünger Jesu gehört und sie eben desshalb verfolgt hatte. Hat er im Unglauben dagegen beharrt, so ändert diess nichts an der Beschaffenheit ihrer Verkündigung, von welcher allein hier die Rede ist und nicht von der Art und Weise, wie die Leser zum Glauben gelangt sind". Dasselbe Evangelium soll Paulus von keinem Menschen empfangen oder gelernt (Gal. 1, 12), und doch von den unmittelbaren Hörern Jesu vernommen haben. Unmöglich kann *εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη* auf ungläubige Hörer, wie den Christenverfolger Saulus, bezogen werden (vgl. 1 Cor. 1, 6). Und dass hier wohl von der Art und Weise, wie die Leser zum Glauben gelangt sind, die Rede ist, lehrt gleich V. 4 die Verweisung auf das begleitende Zeugniss Gottes durch Zeichen, Wunder und Austheilungen heiligen Geistes.

Hebr. 7, 27 lesen wir von Jesu: *ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας.* 10, 11: *καὶ πᾶς μὲν ἀρχιερεὺς* (nach Hofmann, S. 391, nur *ἱερεὺς*) *ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας.* Kann man hier etwas Andres finden, als dass der gesetzliche Hochpriester tagtäglich zu opfern hatte? Solche Angabe ist freilich nicht richtig und kann von Paulus, welcher die hohe Schule von Jerusalem durchgemacht hatte, nicht herrühren. Eben diese Angabe findet sich aber bei Philo de special. legg. III, 23. Die irrige Angabe lässt sich aus dem

Hebräerbriefe nun einmal nicht hinwegschaffen. Hofmann (S. 295 f.) will hier freilich von einem tagtäglichen Opfer des gesetzlichen Hochpriesters nichts finden. An ein andres hochpriesterliches Opfern, als das dem Hochpriester sonderlich zuständige, sei hier so wenig zu denken, als 5, 1, an kein anders also, als dessen jährliche Wiederholung „der Apostel" selbst 9, 7. 25. 10, 1 ausdrücklich betont. Man könne doch nicht das Unmögliche annehmen, dass „der Apostel" hier dasselbe Opfern täglich geschehen lasse, das er sonst ausdrücklich und 10, 1 eigens im Gegensatz gegen das 10, 11 folgende *καθ' ἡμέραν* als ein alljährlich und nur alljährlich geschehendes von andern unterscheidet. Allein Philo lehrt, dass es gar nicht unmöglich war, dem Hochpriester ausser dem alljährlichen Opfer am Versöhnungstage noch ein alltägliches Opfer zuzuschreiben. Gerade so irrthümlich geschieht es in dem Hebräerbriefe. Hofmann hält sich an die Stellung des *καθ' ἡμέραν* 7, 27 und bringt den Sinn heraus, dass Jesus „nicht tagtäglich in der Lage sei, so zu opfern, wie die gesetzlichen Hohepriester". Allein es steht nun einmal nicht da: *ὃς οὐ καθ' ἡμέραν ἔχει ἀνάγκην*, sondern das *ἔχειν καθ' ἡμέραν ἀνάγκην κτλ.* was eben bei dem gesetzlichen Hochpriester statfindet, wird bei Jesu verneint. Die Wortstellung führt auf eine tägliche Nöthigung des gesetzlichen Hochpriesters zum Opfern, welcher das einmalige Opfer Christi gegenübersteht. Und wenn man 10, 11 nur *ἱερεὺς* liest, würde immer noch zu viel gesagt sein, da auch die einzelnen Priester nicht täglich Dienst zu thun und zu opfern hatten.

Hebr. 9, 24: *σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη, ἐν ᾗ ἥ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, ἥτις λέγεται ἅγια ἁγίων, χρυσοῦν ἔχουσα θυσιαστήριον καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης παρακεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ, ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης.* Hofmann (S. 318 f.) sagt selbst: „Aber nur um so mehr scheint sich dann zu bestätigen, dass der Apostel der Meinung war, dieser goldene Altar habe in dem durch den zweiten Vorhang verschlossenen Raume des Allerheiligsten gestanden. Und wenn es möglich ist, solchen Irrthum begreiflich zu machen, der Wortlaut der Stelle wird ihn nicht verneinen. Er soll begreiflich sein, wenn Apollos oder sonst ein unter Hellenisten Aufgewachsener den Brief verfasst hat". Der Irrthum, welcher bei Paulus selbst unbegreiflich wäre, wird nun aber durch den Wortlaut der Stelle nicht bloss nicht verneint, sondern in jeder

Hinsicht bestätigt. Der Räucheraltar wird hier in das Allerheiligste versetzt, wo er nicht stand. Wohl lesen wir 1 Kön. 6, 22 וְכָל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר (לִפְנֵי add. Thenius) לַדְּבִיר צִפָּה זָהָב, vgl. LXX cod. Vat. 3 Kön. 6, 19 *καὶ ἐποίησε θυσιαστήριον κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβὶρ καὶ περιέσχεν αὐτὸ χρυσίῳ.* Da meint man einen Räucheraltar zu haben, welcher zum Allerheiligsten gehörte, wenn er auch nur vor demselben stand. „Und nun verstehen wir es auch, warum der Apostel seiner nicht da gedenkt, wo er die Geräthe des Heiligen benannte. Weil es ihm nicht um eine Beschreibung des Heiligthums an sich, sondern in Bezug auf den durch seine Einrichtung bestimmten Dienst zu thun ist, so trennt er ihn von den Geräthen des Heiligen und zieht ihn zum Allerheiligsten, dessen Altar er ist, und dem er von wegen der Wesenheit seines Dienstes angehört.“ Stände nur nicht ausdrücklich da: „hinter dem zweiten Vorhange“! Nach Hofmann wäre das „hinter“ bei der Bundeslade örtlich, bei dem Räucheraltar nur geistig zu verstehen. Eine der grossartigsten Leistungen Erlangischer Schriftauslegung! In der Bundeslade aber war nach 1 Kön. 8, 9 (2 Chron. 5, 10) nichts als die beiden Gesetzestafeln, daraus schliesst auch Hofmann (S. 321 f.), dass in der Lade ursprünglich noch Andres gewesen sei. Und wenn der Krug mit Manna und der Stab Aaron's nach Exod. 16, 33 f. Num. 17, 25 לִפְנֵי הָעֵדוּת gethan wurden, so meint man, mit Berufung auf Exod. 30, 36, alles zu haben, was man wünscht. Unsereiner findet in diesen Stellen nur die Quelle des Missverständnisses im Hebräerbriefe, als ob Beides in der Bundeslade selbst aufbewahrt wäre.

Da „der Apostel“ nun einmal den Hebräerbrief geschrieben haben soll, zieht Hofmann (S. 416 f.) auch die Lesart *τοῖς δεσμοῖς μου*, welche von Hause aus dieser Ansicht diente, vor. Dieselbe findet sich wohl in ℵD^c^EHKL Pal., aber noch nicht in den Itala-Hss. d e (vinculis eorum). Und die Lesart *τοῖς δεσμίοις* ist wohl geschützt durch die andern Itala-Hss., die Peschito und AD. Uebrigens kann ja auch ein andrer Verfasser als Paulus früher gefangen gewesen sein.

Auf solche Weise wird Paulus als Verfasser des Hebräerbriefs aufrecht erhalten. Aus der ersten römischen Gefangenschaft befreit, soll Paulus wahrscheinlich in einer Hafenstadt Italiens an die jüdische Christenheit von Antiochien geschrieben haben (S. 531 f.).

Kann Hofmanns Werk in kritischer Hinsicht durchaus nicht genügen, so hat es auch in exegetischer Hinsicht, bei

aller Sorgfalt und Gründlichkeit, grosse Mängel, da die Dogmatik des Verfassers seiner Schriftauslegung oft genug einen Streich spielt. Luther urtheilte einst über die Epistel an die Ebräer: „Ueber das hat sie einen harten Knoten, dass sie am 6. und 10. Cap. stracks verneinet und versaget die Busse den Sündern nach der Taufe; und am 12. v. 17 spricht: Esau habe Busse gesucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelia und Episteln zu sein. Und wie wol man mag eine Glosse darauf machen, so lauten doch die Worte so klar, dass ich nicht weiss obs genug sei". Prüfen wir Hofmanns Glossen! Hebr. 6, 4—6: *ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος καὶ παραπεσόντας πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.* Hofmann (S. 239 f.) findet hier keinen andern Sinn, als dass es unmöglich ist, die ein für allemal Erleuchteten, nachdem sie die himmlische Gabe (die Gerechtigkeit) geschmeckt haben und theilhaftig geworden sind heiligen Geistes und schönes Gotteswort gekostet haben und Kräfte zukünftigen Weltalters und gesündigt haben (nicht: abgefallen sind), von dem sündigen Wege abzubringen, während sie Christum kreuzigen. Das *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* soll nur eine Wiederherstellung aus dem gegenwärtigen Zustande des Sünders in der Richtung auf eine damit erzielte Sinneswandelung bedeuten. Und *ἀνασταυροῦντας κτλ.* soll nichts zu thun haben mit *παραπεσόντας*. Durch solche Erklärung wird der kräftige Gedanke abgeschwächt, dass man abgefallene Christen nicht wieder zur Busse erneuern kann, da sie den Sohn Gottes sich selbst wiederum kreuzigen und der Schmach preisgeben. Es steht eben nicht da: „so lange sie den Sohn Gottes sich selbst kreuzigen" u. s. w. Bei jedem andern Schriftsteller würde auch Hofmann in *ἀνασταυροῦντας* und *παραδειγματίζοντας* eine Begründung der Unmöglichkeit einer Wiedererneuerung finden. So heisst es auch 10, 26. 27: *ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως κτλ.* Hofmann freilich (S. 409 f.) erklärt: „Denn wenn man willentlich sündigt, nachdem man die Erkenntniss der Wahrheit empfangen hat, so steht auf dem Wege, den man verfolgt [welche unberechtigte Ergänzung!], kein Sündopfer mehr in Aussicht,

sondern ein schreckliches Warten auf Gericht" u. s. w. V. 29 lehrt ja deutlich, dass hier der Abfall vom Christenthum gemeint ist, für welchen es keine Busse giebt. Von Esau aber sagt Hebr. 12, 17: *ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.* Nach Hofmann (S. 474 f.) hat Esau keinen Raum gefunden, wo Sinnesänderung Platz griff, indem sie wohl in ihm vorhanden war, aber nicht zur Geltung kommen konnte. Das *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν* soll, wie schon Delitzsch meinte, ein Zwischensatz sein, ungefähr wie Rönsch (Z. f. w. Th. 1874. I., S. 127 f.) diese Worte in Parenthese gesetzt hat. Mit allem Rechte hat Kurtz eingewandt, *καίπερ ἐκζητήσας* gehöre mit *οὐχ εὗρεν* zwingend nothwendig zusammen. Hofmann meint wohl, diess könnte nur dann geltend gemacht werden, wenn *ἐκζητήσας* und *οὐχ εὗρεν* dasselbe Object hätten „was ja nicht der Fall ist, da es *ἐκζητήσας αὐτήν*, nicht *αὐτόν*, heisst". Aber es liegt nichts näher, als zwar nicht *μετανοίας τόπον*, wohl aber *μετάνοιαν* unter *αὐτὴν* zu verstehen, so dass *οὐχ εὗρεν* und *ἐκζητήσας* sachlich dasselbe Object haben. Gegen die Beziehung von *αὐτὴν* auf *εὐλογίαν*, deren Unbequemes Delitzsch offen eingesteht, spricht schon die Stellung der Worte. Mit sicherm Takte hat Luther erkannt, wovon heutige Lutheraner nichts wissen wollen, dass der Hebräerbrief dem Abfall vom Christenthum (vgl. auch 3, 12) die Möglichkeit der Busse abgesprochen hat. A. H.

Johannes Friedrich Hoffmann, Antiochus IV. Epiphanes, König von Syrien. Ein Beitrag zur allgemeinen und insbesondere israelitischen Geschichte, mit einem Anhange über Antiochus im Buche Daniel, Leipzig 1873. 8. VIII und 111 S.

Antiochus IV. Epiphanes verdient in jeder Hinsicht eine eigene Darstellung. Ist er doch nicht minder bedeutend für die theologische Forschung wie für die Geschichtsforschung überhaupt. Wegen seines Versuchs, die jüdische Religion zu unterdrücken, ist er Juden und Christen ein Gegenstand des Abscheus geworden. Aber für einen unbedeutenden Fürsten kann ihn niemand halten. Sein Vergehen gegen die Juden will Hoffmann zwar keineswegs entschuldigen, aber doch wenigstens psychologisch zu erklären versuchen, „durch die Zeit, in welcher er lebte, durch die Verhältnisse, in denen er auferzogen ward, durch die Hindernisse, die sich allen seinen

Bestrebungen entgegensetzten und ihn aufreizten und erbitterten, endlich durch die Rathgeber, welche ihm zur Seite standen". Aber er streift ja selbst an eine höhere geschichtliche Auffassung an, wenn er schon in der Einleitung davon redet, dass in Antiochus IV. der indogermanische und der semitische Volksgeist in mehr als äusserliche Wechselbeziehung zu einander treten, um sich dann desto schroffer abzustossen (S. VII).

Der 1. Abschnitt handelt von den Quellen und der Anordnung des Stoffs (S. 1—8). Merkwürdig ist es, dass Hoffmann den Johannes von Antiochien (etwa im 7. Jahrh.) ganz übergeht, welchen doch Alfred v. Gutschmid (der zehnte Griechenkönig im B. Daniel, Rhein. Mus. f. Philologie 1860. II, S. 316 f.) mit Erfolg gebraucht hat (fragm. 58 bei C. Müller, Fragmenta historicorum graecorum Vol. IV, Paris 1851, p. 558 sq.).

Seine Jugendzeit hat Antiochus grösstentheils als Geissel in Rom verlebt, hier aber nicht bloss schlechte Sitten der römischen Grossen angenommen, auch nicht bloss die innere Kraft des römischen Wesens bewundern gelernt, sondern auch offenbar eine politische Hochschule durchgemacht, deren Nachwirkung sich an dem Könige nicht verkennen lässt. Sein älterer Bruder, König Seleukos IV. Philopator rief ihn, man weiss nicht wesshalb, zurück, indem er seinen eigenen Sohn, den nachmaligen König Demetrios I. Soter (162—150), als Geissel nach Rom schickte. Als Antiochus noch unterwegs in Athen war, erfuhr er die Ermordung seines königlichen Bruders durch Heliodorus, welcher sich auch des Throns bemächtigte, aber bald zu Gunsten des Antiochus gestürzt ward. Dessen Thronbesteigung erfolgte nach 1 Makk. 1, 10 im 137. Jahre aerae Seleucidarum, welche man gewöhnlich vom 1. Oct. 312 an berechnet. Dann hat Antiochus 175—163 geherrscht. Hoffmann (S. 12) bringt freilich 176—164 heraus, weil 1 Makk. 10, 1. 21 schon vom 1. Nisan 312 an gerechnet wird. Allein der terminus a quo dieser Aera stand nun einmal nicht ganz fest. Im 2. B. der Makk. wird gar erst vom 1. Tischri 311 an gerechnet. Da wird man wohl bei der gewöhnlichen Annahme stehen bleiben dürfen. Die Angabe des Johannes von Antiochien, dass Antiochus einen Sohn seines Bruders Seleukos aus Argwohn umbrachte, dann die Schuld des Mordes auf Andre wälzte und diese hinrichten liess, hätte auf alle Fälle besprochen werden sollen, wird aber ganz übergangen. Johannes von Antiochien sagt: *ὅτι Ἀντίοχος, ὁ τῆς Συρίας βασιλεύς, τοῦ Σελεύκου τοῦ ἀδελφοῦ παῖδα ὑποτοπήσας διέφθειρεν,*



ἑτέροις τὸν τούτου φόνον ἐπανεγκών, οὓς δὴ καὶ διὰ φόβον διεχρήσατο. Diese Angabe wird vollkommen bestätigt durch Diodori Siculi Excerpta Vaticana (A. Mai Scriptorum veterum nova collectio, Tom. II. Rom. 1827 p. 72): *ὅτι Ἀνδρόνικος ὁ τὸν παῖδα Σελεύκου δολοφονήσας καὶ πάλιν αὐτὸς ἀναιρεθείς, εἰς ἀσεβῆ καὶ δεινὴν πρᾶξιν ἑκουσίως ἐπιδοὺς ἑαυτὸν τῷ παθόντι τῆς ὁμοίας τύχης ἐκοινώνησεν.*

Antiochus Epiphanes hatte es hauptsächlich mit dem Ptolemäerreiche in Aegypten und mit den Juden in Palästina zu thun. Die Spannung gegen Aegypten scheint allerdings schon dadurch entstanden zu sein, dass dem Antiochus, wie Hoffmann (S. 11 f.) ausführt, der Thron gleich anfangs zu Gunsten seines jungen Neffen Ptolemäus VI. Philopator streitig gemacht ward, vgl. Porphyrius bei Hieronymus zu Dan. 11, 21 sq. Zwar schickte Antiochus noch vor 172 eine Gesandtschaft nach Aegypten, um die *πρωτοκλίσια* des jungen Ptolemäers zu beglückwünschen (1. Makk. 4, 21), lernte aber nur die innere Entfremdung des ägyptischen Hofes kennen (S. 27). Die beiden Reiche waren innerlich entzweit, eines suchte das andre zu verschlingen, und Antiochus kam mit dem Angriffe zuvor. Johannes von Antiochien, welchen der Herr Verfasser ganz bei Seite lässt, sagt, dass er den Ptolemäus bekriegte, *ἀναπαλαίειν ταῖς συνθήκαις ἐπιχειροῦντα.* Hoffmann (S. 37 f.) lässt ihn 171 noch bloss rüsten, dann 170—168 drei Feldzüge gegen Aegypten unternehmen. Gleich 170 erobert er nach siegreicher Schlacht Pelusium, den Schlüssel von Aegypten. Um diese Zeit lässt Hoffmann (S. 41 f.) den Ptolemäus Philometor in die Gewalt des Antiochus gekommen sein. Er hätte sich für diese Annahme auch auf Johannes von Antiochien berufen können, welcher sagt: *καὶ πολεμήσας αὐτῷ* (Ptolemaeo) *κατὰ τὸ Πηλούσιον κρατήσας τε παντελῶς τοῖς ὅπλοις φυγεῖν ἐπὶ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἠνάγκασεν. καὶ ὁ μὲν Πτολεμαῖος οὐ προσδεχθεὶς ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων προσφεύγει τῷ γαμβρῷ Ἀντιόχῳ· ὁ δὲ τοῦτον πάλιν εἰς τὴν βασιλείαν ἀποκαθίστησιν.* Als Antiochus 168 Aegypten schon fast erobert hatte, ward er bekanntlich durch die Kriegsdrohung der Römer genöthigt, das Eroberte wieder preiszugeben (S. 56 f.). Das Einschreiten der Römer vereitelte also sein Unternehmen, das Ptolemäerreich thatsächlich mit dem Seleukidenreiche zu vereinigen.

Zu den Juden stand Antiochus anfangs in gutem Verhältniss. Noch 172 oder kurz zuvor ward er in Jerusalem glänzend empfangen. Aber schon 170 plünderte er nach dem

(ersten) Feldzuge gegen Aegypten den Tempel zu Jerusalem, hauptsächlich um sich Mittel zu weiterer Kriegsführung zu verschaffen (S. 44 f.). Die Beraubung von Tempeln oder wenigstens der Versuch dazu war unter den Seleukiden gleichsam schon traditionell geworden (S. 47). Als nun aber der Krieg gegen Aegypten zu Ende war, schritt Antiochus zum Vernichtungskriege gegen die jüdische Religion. „Hatte Antiochus zu seiner Beschämung und Demüthigung erfahren müssen, wie gering und nichtig seine Macht sei im Verhältniss zu dem gewaltigen Römerreiche im Westen, war er durch Rom verhindert worden, seine Herrschaft über die Grenzen seines Reichs zu erweitern, so wollte er sich im Besitze der Macht, welche ihm blieb, wenigstens behaupten, wollte wenigstens im Innern seines Reiches allen Widerstand brechen, um dasselbe kräftvoll regieren und auch nach aussen hin nachhaltiger vertheidigen zu können. Diess aber, glaubte er, werde er nur dadurch erreichen, wenn er sein Reich einheitlich organisire, ja es uniformire in Religion und Bildung, in Sprache und Sitten" (S. 62). Das jüdische Volk hatte seine Eigenthümlichkeit gewahrt inmitten einer ganz griechisch gewordenen Welt. Mit richtigem Verständniss aber erkannte Antiochus, dass die Grundverschiedenheit Israels von andern Völkern in seiner Religion beruhe. Eben diese Religion sollte nun vernichtet werden. Die Religion der Juden stellte er nicht höher, wie andre Nationalreligionen. Der aufgeklärte Despot hat in dieser Hinsicht ganz den Beifall des Tacitus Hist. V, 8. Anzuerkennen ist die Einsicht, dass eine wirkliche Volkseinheit nicht ohne eine religiöse Einheit bestehen kann, und das hohe Ziel, alle Unterthanen zu einem einzigen Volke zu machen (vgl. 1 Makk. 1, 41). Aber der Weg zu diesem Ziele war falsch. Die jüdische Religion war eben anders als alle andern Volksreligionen, mehr als eine blosse Gewohnheit seit alten Zeiten. Und der Geist des Monotheismus liess sich durch keine äussere Macht unterdrücken. Ein höheres Gericht hat den Antiochus verurtheilt; wir sollten ihn mit kleinlichem Tadel verschonen.

Dass Antiochus übrigens noch zuletzt (165, oder wie wir rechnen, 164) nach Palästina gezogen sei und den Krieg gegen Aegypten wieder unternommen haben sollte, streitet gegen das 1. Makk.-Buch, wie gegen die übrigen Berichte und ist auch von Hoffmann (S. 74 f.), welcher sich hauptsächlich auf Porphyrius (bei Hieronymus zu Dan. 11, 41 f.) stützt, schwerlich erwiesen worden.

Der Anhang über Antiochus im B. Daniel (S. 82 — 111)

vertritt zwar im Allgemeinen das Richtige, lässt aber doch auch Manches unerörtert, wie die drei Könige, durch deren Beseitigung Antiochus den Thron besteigt (Dan. 7, 8. 24), und legt in Dan. 11, 40—45 jenen allerletzten Feldzug des Epiphanes nach Palästina hinein (S. 101 f.), welcher mir sehr zweifelhaft erscheint. Beachtenswerth und nützlich ist die kleine Schrift auf alle Fälle. A. H.

Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am XXII. August CDXLIX aus einer syrischen Handschrift vom Jahre DXXXV übersetzt von Georg Hoffmann (Festschrift Herrn Dr. Justus Olshausen zu seinem 50jährigen Doctorjubiläum am 29. November MDCCCLXXIII gewidmet von der Universität zu Kiel) Kiel 1873. 4. III und 107 S.

April 1869 ward Hr. Dr. Hoffmann, jetzt ordentlicher Professor der morgenländischen Sprachen in Kiel, in dem Britischen Museum aufmerksam gemacht auf eine syrische Handschrift (add. ms. 14,530), welche er alsbald übersetzte. Gleichzeitig besorgte ein englischer Geistlicher eine syrische Ausgabe, welche jedoch am 19. März 1870 verbrannte. Jetzt erhält man also eine treue deutsche Uebersetzung. Die syrische Handschrift ist schon beschrieben worden von W. Wright in dem Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum Part. II, p. 1027 unter no. DCCCCV. Sie enthält die Acten der zweiten Synode zu Ephesus, der sogen. Räubersynode, und zwar der zweiten Sitzung am 22. August 449. Durch Mittheilung derselben werden die erhaltenen griechischen Acten (bei Mansi, Concil VI, 588 sq.) wesentlich ergänzt. Die Theile der syrischen Handschrift, welche griechisch vorhanden sind, hat Hoffmann auch griechisch abgedruckt, aber mit denjenigen Lesarten versehen, welche ihm in dem Original des Syrers gewesen zu sein schienen, wobei er in der Scheidung dessen, was dem syrischen Uebersetzer zuzuschreiben ist, von dem, was in seiner Vorlage stand, nicht allzu ängstlich gewesen ist.

Den Anfang macht (S. 1. 2) das kaiserliche Schreiben an den Bischof Dioskuros von Aegypten vom 23. März 449 (bei Mansi l. l. VI, 588 sq.), welches von der auf den nächsten 1. August anberaumten Synode zu Ephesus den antimonophysitischen Bischof Theodoret von Cyrus ausschliessen will, es sei denn, dass ihn die ganze Synode beriefe. Ein weiteres kaiserliches Schreiben an Dioskuros vom 6. Aug. 449 (S. 2 f., bei Mansi VI, 600 sq.) giebt dem Dioskuros den Vorsitz auf

der Synode, wobei ihn die beiden Erzbischöfe Iuvenalius von Jerusalem und Thalassios von Cäsarea unterstützen werden. Neu ist das kaiserliche Schreiben an die Synode vom 27. Juni 449 (S. 31), welches der Synode die Entsetzung des antimonophysitischen Bischofs Ibas von Edessa empfiehlt und über denselben drei Auditoren bestellt.

Ueber die erste Sitzung am 8. Aug. 449 erhalten wir S. 81 f. einen Nachtrag aus dem add. ms. des Brit. Mus. no. 12,156, nämlich einen Auszug aus den Acten der ersten Sitzung, welchen Timotheus Aeluros († 460) seiner Schrift gegen die Synode von Chalcedon einverleibt hat. In einem Schreiben an Kaiser Theodosius II. berichtet die Synode, dass sie den 448 zu Constantinopel abgesetzten Archimandriten Eutyches für unschuldig erklärt, dagegen den Flavianus von Constantinopel und Eusebius von Doryläum verurtheilt habe. Dass Flavianus an ihren Misshandlungen gestorben war, berichten die frommen Väter nicht.

Vollständig erhalten wir (S. 3—80) die höchst erbaulichen Acten der zweiten Sitzung vom 22. Aug. 449. Zuerst wird über den Ibas von Edessa in unwürdigster Weise das Ketzergericht gehalten. Die Ankläger des Ibas, welchen der Bischof Domnos von Antiochien die Thür gewiesen hatte, sagen von Ibas unter anderm folgende schreckliche Worte aus: „Ich beneide Christus nicht, dass er Gott geworden ist; denn insofern er es geworden ist, bin ich es geworden; denn er ist von meiner eigenen Natur“ (S. 20). Andre berichten von ihm solche Reden, wie: „Der Evangelist Johannes hat gesagt: Im Anfang war das Wort; der Evangelist Matthäus aber hat gesagt: Das Buch der Geburt Jesu Christi, des Sohnes Abrahams, des Sohnes Davids“; und unterscheidend sagte er: „Ist nicht offenbar ein andrer dieser, und ein andrer jener“? Am Auferstehungsmorgen hatte Ibas gesagt: „Heute ward Christus unsterblich“. Von der Hölle pflegte er zu sagen: „Es ist eine zum Schrecken geschriebene Androhung“. Ferner: „Ein andrer ist der Gestorbene, ein andrer der im Himmel; und ein andrer ist der Anfangslose und ein andrer der unter dem Anfang; und ein andrer ist der vom Vater und ein andrer der von der Jungfrau“. „Wenn Gott gestorben wäre, wer ist, der ihn lebendig gemacht“? „Sowie des Purpurkleides Beschimpfung, sobald es beschimpft wird, auf den König übergeht, so ging auch das Leiden auf Gott über“. „Mögen die Juden nicht prahlen, als ob sie Gott [am Kreuze] aufgerichtet hätten: einen Menschen haben sie gekreuzigt“. Weil Ibas vollends in einem

Briefe an den Perser Mares (bei Mansi VII, 241 f.) nicht bloss den Nestorius, sondern auch den monophysitischen Cyrillus v. Alex. verworfen hat, entbrennt der Zorn der heiligen Synode gegen ihn, und Ibas, gegen welchen man auch sonst allerlei aussagt, wird abgesetzt. Dann kommt die Reihe an den Bischof Daniel von Harran (S. 35 f.), an Bischof Irenäus von Tyrus (S. 37 f.), Bischof Aquilinus von Byblos (S. 39 f.). Lehrreich ist auch die Absetzung des Bischofs Theodoret von Cyrus (S. 43 f.), obgleich hier weniger Neues geboten wird. Ein Brief Theodoret's, welcher auch den Cyrillus nicht schont, ist schon griechisch bekannt (Opp. ed. Hal. T. IV, p. 1291 sq.). Dagegen ist die Apologie Theodoret's zu Gunsten des Diodoros und Theodoros, aus welcher weitere Ketzereien verlesen werden, bis jetzt nur bruchstücksweise bekannt (bei Mansi IX, 252 sq.). Auch Theodoret wird also mit Entrüstung abgesetzt. Domnos von Antiochien war so schwach, in absentia die Absetzungen hinterher gut zu heissen, erfährt aber gleich darauf dasselbe Schicksal (S. 58 f.).

Schliesslich schreibt der Kaiser (S. 78) an Dioskuros: „Endlich, so oft sie [deine Ehrerbietigkeit] nur erfährt, dass Bücher irgend eines [Verfassers] vordem oder jetzt gegen die Orthodoxie geschrieben sind, oder dass darin zum Schaden der Menschen die nichtsnutzige (φαύλη) Lehre des Nestorios enthalten ist, — weil wir davon nichts wussten, wurden diese [letzteren Bestimmungen] nicht in unser Gesetz hineingesetzt —: so soll sie befehlen, dass dieselben durch gottesfürchtige Bischöfe abverlangt und dem Feuer überliefert werden mögen, entsprechend dem von uns bestimmten Gesetz: dass alles, was unserm heiligen Glauben zuwider ist, von Grund aus solle verdorben werden". In diesem Sinne erlässt dann Dioskur an die Bischöfe ein Rundschreiben (S. 79). Freilich kam auch an ihn die wohlverdiente Strafe auf der Synode zu Chalcedon 451, welche ihn absetzte und diese ganze zweite ephesische Synode als Räubersynode für ungültig erklärte.

Der Herr Herausgeber hat nützliche Anmerkungen und ein Verzeichniss der Eigennamen im Texte beigegeben, es überhaupt an nichts fehlen lassen. A. H.

Die Apologie der Augustana geschichtlich erklärt von Gustav Plitt. Erlangen 1873. 8. 260 S.

An die zweibändige Einleitung desselben Verfassers in die Augsburgische Confession schliesst sich vorstehende Schrift angemessen an und theilt die Zwecke und die guten Eigen-

schaften des grösseren Werks. Das erste Stück S. 1—86 ist dem Reichstag zu Augsburg selber gewidmet, dessen Verlauf von Anfang an durch den Wechsel der Situationen bis zum Schluss vorgeführt wird. Die Darstellung ist trocken, wir haben sie aber doch mit Interesse gelesen, weil sie auf sorgfältiger Benutzung der Quellen und der neuesten Hülfsmittel und auf guter Auswahl der Belege und Briefstellen beruht, und weil ein Ereigniss wie dieses, von solchen geistigen Mächten beherrscht, von solchen und so gruppirten, theilweise aus der Entfernung durch blosses Wort einwirkendenden Persönlichkeiten getragen und in solchen Wendungen sich vollziehend, gar nicht anders kann als den lebendig vergegenwärtigenden Eindruck eines bedeutenden historischen Schauspiels immer auf's Neue auszuüben. Wäre diese Versammlung mit der Vorlesung des Bekenntnisses am 25. Juni und mit dessen Zurückweisung zu Ende gegangen: so würde sie viel von ihrem Gehalt verlieren; gerade die nachfolgenden Ereignisse, die Bildung der Mittelpartei, die Bemühungen des Vierzehner- und Sechserausschusses, wie sie tief in das Innere der Gesinnungen einführen: so sind sie auch sammt ihrem Ausgang sehr geeignet, die Wahrheit und Gründlichkeit der Entscheidung zu vervollständigen. Die Aufmerksamkeit kann hier an vielen Punkten verweilen, wird aber doch stets wieder zu Melanchthon zurücklenken. Denn wenn sich Luther als der unsichtbare Helfer in den Briefen aus Noburg hier in seiner Grösse darstellt: so lernen wir Melanchthon während dieser Zeit von allen Seiten kennen. Er ist schwach im Hinblick auf die allgemeine Gefahr, die bevorstehende Spaltung der Christenheit, die unseligen Folgen und die Grösse der damit verbundenen Verantwortlichkeit, stark aber, thatkräftig und unermüdlich, als ihm eine bestimmte Aufgabe der Rechtfertigung und Beweisführung in die Hand gegeben wird, der er sich dann auch vollkommen gewachsen fühlt. Und Niemand hat ihn, und zugleich sich selber, besser verstanden als Luther, wenn er ihm schreibt: „In meinen eigenen Kämpfen bin ich der Schwächere, Du der Stärkere; dagegen in den Händeln um das Allgemeine bist Du so wie ich in den persönlichen, und ich in jenen so wie Du in diesen, wenn man nämlich private oder persönliche Kämpfe die nennen darf, bei welchen zwischen dem Menschen und dem Satan gestritten wird. Denn Dein Leben schätzest Du gering, bist aber in Furcht um das allgemeine Wohl" (S. 29).

Hierauf geht der Verf. S. 86 ff. zu der Abfassung der Apologie und zur Entwicklung ihres Inhalts über. Auch



auf diese Hauptsache hat Plitt vielen Fleiss verwendet. Die Artikel werden der Reihe nach durchgegangen. Die Stellung der Apologie zur Scholastik und zu Augustin, zu Luther und zu der vorangegangenen Confession, endlich zu der katholischen Confutation wird in Betracht gezogen und besonders darauf Gewicht gelegt, dass sich Melanchthon hier noch mit Luther selbst in wesentlicher Uebereinstimmung ausspricht. Namentlich wird das 2. und 3. Kapitel, also die Lehre von der Rechtfertigung, mit eingehender Gründlichkeit dargelegt und S. 120 richtig hervorgehoben, warum Melanchthon auf diesen Artikel, der in der Confession an mehreren Stellen zur Sprache kommt und darum nicht gehörig in den Vordergrund tritt, so viel geistige Anstrengung verwendet hat. Gleichwohl hat uns dieser Abschnitt desshalb nicht befriedigt, weil der Verf., — was allerdings mit seinem streng kirchlichen Standpunkt zusammenhängt, — allzu sehr bei der Reproduction des blossen Lehrinhalts stehen geblieben ist. Die Rede Melanchthons nimmt einen äusserst kräftigen Gang, man braucht nur den lateinischen Text des Originals zur Hand zu nehmen: so empfindet man die lebhafte Erregung des Schriftstellers. Zuerst die Position und die Erläuterung des neuen Prinzips unter freimüthigen Antithesen, dann die Abrechnung mit den gegnerischen Einwendungen. Gesetz und Evangelium treten wie zwei Mächte neben einander auf; was sie leisten und wie die eine der anderen dient und auf sie hinleitet, bezeugt das Gewissen, die Erfahrung und Geschichte. Wenn es nun durch aufrichtige Selbsterkenntniss klar wird, dass die gesetzliche Bethätigung in guten Werken ihr wahres Ziel nicht erreicht, noch den Menschen zum Frieden mit sich selbst und mit Gott zu führen vermag: so muss die erlösende und wiederherstellende Wirkung dem Evangelium allein anvertraut werden, folglich auch dem Glauben, sobald derselbe nur nach Paulus so gefasst wird, dass er den tröstenden und erhebenden Eindruck Christi und des Evangeliums ganz empfangen kann und mit ihm eine Kraft, die selber zu guten Werken treibt. Von hier aus wird die theils religiöse theils sittliche Heilsanschauung entworfen, und diese Gewissheit soll allen klugen Einreden der Confutation gegenüber unerschüttert bleiben. Dies Alles wird der Ordnung nach mitgetheilt, aber die einzelnen Bestandtheile der Gedankenentwicklung werden nicht verglichen, wir erfahren nicht oder nicht genug, worin das Durchschlagende und Seelische liegt, wie es auf die Lehrbestimmung wirken muss, und was also in der ganzen Vertheidigung als das Be-

dingte oder Unfertige zurückbleibt. Eine solche Behandlung würde dann freilich zu einer Kritik des Werks geführt haben, aber darum noch nicht zu einer absprechenden oder fremdartigen, sondern nur zu einer solchen, die zugleich ihren Gegenstand würdigt und in seinem vollen Werthe anerkennt. Man sagt mit Recht, dass Melanchthon's Apologie unter allen Lutherischen Bekenntnissschriften den meisten theologischen Werth und Charakter hat, sie ist gleichsam die Durchführung desselben Verfahrens, für welches schon der 20. Artikel der Confession ein Beispiel liefert, und doch steht ihr an Scharfsinn und unterscheidender oder definirender Genauigkeit die Concordienformel mindestens gleich. Worin soll also dieses Theologische bestehen, wenn nicht darin, dass in ihr weite Flächen übersehen werden, dass der Schriftsteller mit grossen Factoren rechnet, statt mit kleinen und subtilen Lehrinteressen, dass er Alles in Betracht zieht, Schrift, Erfahrung, Gewissen, Psychologie und Geschichte und dass er mit Hülfe aller dieser Erkenntnissmittel nicht bloss behaupten und lehren, sondern begründen, überzeugen, entwickeln will? Plitt hat dies selbst empfunden und deutet es gelegentlich an, ist aber auf Erwägungen dieser Art nicht genug eingegangen. Auch andere Kapitel geben Einiges zu bedenken. Die Behauptung Melanchthons, dass die evangelische Lehre nichts Neues enthalte, auf welche bei Besprechung der Erbsünde Rücksicht genommen wird, würde lehrreicher geworden sein, wenn sie der Verf. bestimmter in's Auge gefasst hätte. Der Verfasser rühmt anderwärts dem Melanchthon nach, dass er sich noch von allem Synergismus „rein“ erhalten habe, räumt aber ein, dass in dem Artikel von der Busse dem Synergismus doch ein Anknüpfungspunkt gegeben werde. Nach unserer Meinung war der letztere überhaupt nicht auf die Länge zu vermeiden; der Lutherischen Lehranlage nach konnte man ihn wohl, wie geschehen ist, verneinen und verwerfen, womit er aber immer noch nicht aufgehoben war. Kritisch verfährt unsere Darstellung in dem Artikel vom Kirchenregiment, wo ausgeführt wird, dass die damaligen Zugeständnisse an den Staat und dessen Recht einer kirchlichen Oberleitung durch die Zeitverhältnisse abgenöthigt worden. Der bürgerlichen Gewalt war viel zu viel in kirchlichen Dingen eingeräumt, „zeitgeschichtliche Irrthümer“ verrückten das richtige Maass. „Und ein Hauptfehler war, dass man die sich neu bildenden Verhältnisse zu schnell als die richtigen nahm und nach ihnen die Theorien entwarf, mit welchen man sie wieder rechtfertigte und deckte“.

Das wird Jedermann zugeben. Wenn aber der Verf. S. 190 hinzufügt: „Hüte man sich davor, diese vorübergehenden Gebilde in dem Sinne als Lutherisch-kirchlich zu betrachten, in welchem das Bekenntniss Lutherisch ist“: so bleibt die Frage zurück, worin denn in dieser Angelegenheit, nämlich in Betreff des Verhältnisses von Kirche und Staat, das Lutherische und folglich auch das Reformatorische bestanden habe. Denn das Ganze kann doch darum noch nicht allein als augenblicklicher Nothbehelf angesehen werden.

Das Ganze schliesst mit der nächsten Literaturgeschichte der Apologie und mit deren Aufnahme in die Zahl der Bekenntnissschriften. In den Grenzen seines Zwecks hat der Verf. eine nützliche und dankenswerthe Arbeit geliefert. Dr. Gass.

Kleinigkeiten.

1. Der Schluss des Römerbriefs bei Marcion.

Ueber den Schluss des Römerbriefs bei Marcion war es die herrschende Annahme, welche auch ich in der Abhandlung: Das Apostolikon Marcion's (Zeitschrift für histor. Theologie III, S. 426—484) vertreten habe (a. a. O. S. 457), dass C. 15. 16 ganz fehlten. Tertullian adv. Marcion. V, 14 sagt ausdrücklich, dass Röm. 14, 10 bei Marcion in clausula stand. Und Origenes zu Röm. 16, 25 (Opp. IV, 687) bemerkt: Caput hoc Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit, et non solum hoc, sed etiam ab eo loco, ubi scriptum est: Omne autem quod non est ex fide peccatum est (Rom. XIV, 23), usque ad finem cuncta dissecuit. Durch diese Worte ward ich in der Ansicht bestärkt, dass Röm. 14, 23 bei Marcion den Schluss bildete. Anders Friedr. Nitzsch, welcher in dem Aufsatze: Marcion und die zwei letzten Capitel des Römerbriefs (Zeitschr. f. hist. Theol. 1860. II, S. 285—288) aus Origenes schloss, dass wohl Röm. 16, 25—27 bei Marcion ganz, aber Röm. 15, 1—16 24 nur zum Theil gefehlt haben. Dem penitus abstulit stehe als verschiedenartig gegenüber: cuncta dissecuit. Letzteres heisse nicht: „er schnitt alles ab“, sondern: „er zerschnitt alles“, *μέχρι τέλους ἅπαντα κατέταμεν (διέταμεν?)*, nicht *ἀπέταμεν*. „Dissecare heisst, so viel ich weiss, niemals: abschneiden, d. h. durch Schneiden von etwas Anderem trennen, diess müsste vielmehr durch desecare oder resecare gegeben sein, sondern es heisst: zerschneiden“. Aber dissecare ist auch nicht gleich

mutilare oder dergl., wohl aber genau die vulgärlateinische Form für desecare, vgl. Rönsch Itala und Vulg. S. 463 f. Es kann also recht gut Uebersetzung von ἀποτέμνειν sein. Und dass wir hier zuletzt nicht etwas dem penitus abstulit Verschiedenartiges, sondern ganz Gleichartiges erhalten, lehrt ja der Uebergang: et non solum hoc, sed etiam etc. Es wird also wohl dabei bleiben, dass Röm. C. 15. 16 bei Marcion ganz fehlten. A. H.

2. Marcion und Basilides in dem Muratorischen Bruchstück.

Marcion wird in dem Muratorischen Bruchstück genannt bei zwei gefälschten Paulusbriefen, ad Laudecenses und ad Alexandrinos, welche Z. 64 als finctae ad haeresem Marcionis bezeichnet werden. Den letztern Brief habe ich weder zuerst noch allein auf unsern Hebräerbrief bezogen, was freilich auch Hr. Dr. Lipsius in der Recension des Buchs von F. H. Hesse in der Jen. Literaturzeitung 1874, Nr. 18, bestreitet. Derselbe bemerkt auch: „Beachtung verdienen auch die Einwendungen des Vf. gegen die neuerdings ziemlich allgemein als erwiesen betrachtete Hypothese einer griechischen Urschrift des Fragments. Mag dieselbe auch an einer Anzahl wirklicher oder scheinbarer Gräcismen eine Stütze finden, so hat sie doch von den wirklichen Schwierigkeiten des Textes, wie der Vf. richtig hervorhebt, auch keine einzige gelöst. Eigentliche Uebersetzungsfehler sind nirgends nachweisbar, die Stellen aber, die für eine Uebersetzung aus dem Griechischen zu sprechen scheinen, sind wenigstens für das Verständniss des Wortlauts von untergeordneter Bedeutung“. Ich will hier nun nicht wiederholen, was ich noch mit eingehender Berücksichtigung Hesse's in dieser Zeitschrift 1874. II, S. 218 f., für Andre, für einen Kenner, wie Rönsch, überzeugend vorgetragen habe. Ich will es hier nicht weiter ausführen, dass man den Lucas als iuris studiosum secundum des Paulus Z. 4. 5 in einer lateinischen Urschrift nimmer erklären wird. Ich will nicht weiter fragen, ob es nicht „eigentliche Uebersetzungsfehler“ sind, wenn Z. 2 librum (βιβλίον fälschlich als Accusativ gefasst) steht, wo man liber erwarten muss; was denn Z. 25. 26 praeclarum quod foturum est anders sein kann, als falsche Uebersetzung von ἔνδοξον (Mascul.) γενήσεσθαι; wie man Z. 65—67 et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest ohne ungeschickte Uebersetzung aus dem Griechischen begreifen kann; wie Z. 77, 78 das se puplicare bei dem Hirten des Hermas ohne unrichtige Fassung des Passivum δημοσιεύεσθαι als Medium

zu erklären ist. Ich will nicht weiter davon reden, dass Z. 34—37 zweimal sub als Uebersetzung von ἐπὶ vorkommt (vgl. Rönsch a. a. O. S. 397). Dagegen ist es mir sehr erfreulich, dass der geehrte Recensent Z. 81. 82 (arsinoi autem seu ualentini uel m.tia..s nihil in totum recipimus) die Aenderung von arsinoi in Marcionis von Hrn. Dr. Hesse zu rasch verworfen findet.

Haben wir hier nun die beiden Hauptketzer, den Marcion, welchen die Kirchenväter als den Schlimmsten von Allen voranzustellen pflegen, und den Valentinus, so lässt sich an dritter Stelle kein ganz unbedeutender Häretiker erwarten. Insofern war es berechtigt, dass Ado. Harnack (Tatian's Diatessaron im Muratorischen Fragment, Zeitschr. für luther. Kirche und Theol. 1874. II, 276 f.), übrigens gleichfalls mit unrichtiger Verwerfung einer griechischen Urschrift, die gewöhnliche Lesung Mitiadis, bei welcher auch ich an den Montanisten Miltiades bei Euseb. K.-G. V, 16, 3 gedacht habe, zurückweist. Tatianus, auf welchen Harnack durch die Herstellung t[a]tia[ne] zurückkommt, ist schon bedeutender und hat durch sein Diatessaron wie durch seinen Text der Paulusbriefe, wenn auch nicht gleich von vorn herein, Anstoss gegeben. Aber diese Herstellung ist doch nicht ohne Schwierigkeit. Und nach Marcion und Valentinus wird, wie Harnack (Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Zeitschr. f. hist. Theol. 1874. II, S. 143—226) selbst nachgewiesen hat, von den Kirchenvätern meist Basilides genannt, welcher anstatt der kanonischen Evangelien ein eigenes ausserkanonisches hatte. Wie das Murator. Bruchstück in dem Folgenden den Marcion schon voraussetzt, so nicht minder den Basilides, Z. 82—85: qui (l. quia) etiam nouum psalmorum librum marcioni (l. Marciani) conscripserunt. una cum Basilide asianum Catafrygum constitutorem [reicimus]. Dass Marciani die Marcioniten bedeuten kann, hat Harnack in der Schrift: Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Leipz. 1873, S. 31, überzeugend nachgewiesen. Die häretischen Psalmen, welche Tertullian de carne Chr. 17. 20 dem Valentinus zuschreibt, mochten auch den Marcioniten beigelegt werden. Ebenso wenig, wie die Marcioniten, wird hier auch Basilides unvermittelt eintreten. Dass der unwissende Abschreiber später Zeit an der erstern Stelle beide Namen: Marcionis und Basilidis, ganz entstellt hat, kann nicht befremden. Findet man daselbst aber die drei Hauptketzer, Marcion, Valentinus, Basilides, so begreift man auch, dass der ursprüngliche Verfasser des Verzeichnisses eben an den letztgenannten, welcher nicht mehr so hereingeschneit auftritt, weiter den Stifter der asianischen Kataphryger, den Montanus, anschloss. A. H.

3. Kein inedium!

Im letzten Hefte dieser Zeitschrift, XVII, 238 sqq. hat Herr Dr. Herrmann Müller aus einer Papierhandschrift der Greifswalder Universitätsbibliothek „zwei bis jetzt nicht edirte kleinere Schriften des h. Augustinus“ veröffentlicht, deren erstere aber — Tractatus de persecutione malorum in bonos viros et sanctos — längst gedruckt ist in den Werken des Augustinus sowohl als des Caesarius Arelatensis.

Bei Augustinus findet sich das Stück unter den Sermones ad fratres in eremo nr. 60 mit der Ueberschrift „de persecutione Christianorum“, Migne, Patrolog. Lat. XL, 1342 sqq., wo Folgendes bemerkt ist: „In Bibliotheca Patrum inter homilias Caesarii editus est Augustini nomine, cui et tribuunt plures MSS. Alii vero Caesario. Sed sive editorum sive MSS. mirum quanta sit varietas. Hunc ex MSS. Floriacensi correctum jam damus“. In den Werken des Caesarius ist es (Migne LXVII, 1083 sqq.) die XX. Homilie mit dem Titel „Sermo sancti Augustini“.

Die Greifswalder Handschrift zeigt eine ziemliche Anzahl unerheblicher Varianten von den unter sich stark differirenden) Texten des Augustinus und Caesarius; letztere beiden sind nach dem Worte praevaricationes (oben S. 240, 4) um das Doppelte vollständiger als der Greifswalder Text. Die Schlussworte Cogitemus ergo — — pereamus finden sich nur bei Caesarius LXVII 1085, nicht bei Augustinus (d. h. wie die Texte bis jetzt sind).

Philologisch - kritische Bemerkungen an den Text zu knüpfen, halte ich hier für unnöthig, so nahe auch manches läge. Nur möchte ich zum Schluss auf die von der Wiener Akademie herausgegebenen „Initia librorum patrum latinorum. Wien 1865“ hinweisen, die für Kirchenväterforschungen ein unumgänglich nothwendiges Hülfsmittel sind.

München, Februar 1874. Dr. Georg Laubmann.

Berichtigungen zu D. Holtzmann's Anzeige von Immer's Hermeneutik des N. T. in dieser Zeitschr. 1874. II, S. 269 f.

S. 273, Z. 4 v. o. Nun statt Wir, Z. 5 v. o. Conjectur statt Conjection. S. 274, Z. 15 v. o. causa statt sausa, Z. 2 v. u. gefügig statt gehörig. S. 275, Z. 17 v. o. Sachparallelen statt Stechparallelen, Z. 18 v. o. unter statt über Z. 8 v. u. indem statt in denen. S. 276, Z. 14 v. u. der statt die.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XIX.

Das patristische Wort

οἰκονομία.

Von

Dr. Gass,
Professor der Theol. in Heidelberg.

Die folgenden Blätter wünscht der Verfasser als einen kleinen Nachtrag und Beleg zu der von ihm in seiner „Symbolik der griechischen Kirche" versuchten Charakteristik des kirchlichen Griechenthums betrachtet zu sehen. Die griechische wie die lateinische Kirchensprache sind bekanntlich reich an Ausdrucksweisen, die entweder erst für einen bestimmten dogmatisch gelehrten oder rituellen und disciplinarischen Zweck gebildet worden, oder doch erst durch diesen ihre besondere technische Bedeutung erlangt haben; ohne Kenntniss des Gegenständlichen oder des Begrifflichen, worauf sie Bezug haben, werden sie nicht verstanden. Der Protestantismus hat deren Zahl ansehnlich vermehrt, viele derselben sind auch in der deutschen theologischen Rede, soweit sie einen gelehrten Charakter behauptet, haften geblieben. Ihre häufige Wiederholung macht die theologische Sprache unschön und schwierig, aber der Zusammenhang mit der altkirchlichen Literatur sowie ihre eigene Schärfe und Bequemlichkeit hat es bisher unmöglich gemacht, ihrer gänzlich zu entrathen. Viele dieser Termini verdanken ihre Einführung dem Lehrstreit und den Entscheidungen der Synoden, andere haben sich mehr traditionell eingebürgert, wieder andere finden sich in dem biblischen Sprachschatz bereits vor, sind

aber nachher mit ungewöhnlicher Vorliebe ergriffen und weit über die Grenzen ihres ursprünglichen Sinnes verwendet und ausgebeutet worden. In diese letzte Klasse gehört auch das von uns zu besprechende griechische Kunstwort *οἰκονομία*, der Name für einen höchst dehnbaren und weitschichtigen und ebendarum der Erklärung bedürftigen Begriff. Indem wir denselben in der Reihe seiner Anwendungen vorführen und verfolgen, gedenken wir nicht eine lexicalische Merkwürdigkeit zur Darstellung zu bringen, sondern unsere Absicht geht weit mehr dahin, an dessen Gebrauch einen interessanten Zug der griechischen Denkweise, der religiös-dogmatischen und der ethischen, genauer als bisher geschehen nachzuweisen.

Was *οἰκονομία* den griechischen Kirchenschriftstellern bedeutet, weiss im Allgemeinen jeder Dogmenhistoriker, und kein Lehrbuch schweigt davon. Vormals beschäftigte dieser Ausdruck die gelehrten Federn eines Petavius, Vulcanius, Budäus, Casaubonus, und Suicer in seinem Thesaurus ecclesiasticus patrum Graecorum liefert ein sehr reichhaltiges, obgleich für unsern Zweck ungenügendes Stellenmaterial. In neueren Zeiten hat Dan. v. Cölln in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber, 3. Sect., Th. II, S. 14—16 dem Wort einen übersichtlichen Artikel gewidmet, und dieser wird von Daniel in der verdienstlichen Schrift: Tatian der Apologet, Halle 1837, S. 159 ff. wesentlich ergänzt und berichtigt. Einen erläuternden Beitrag hat Münscher, Dogmengesch. III, S. 137 ff. gegeben. Der Aufsatz Cölln's verfährt nur lexicalisch, die Bedeutungen werden unterschieden, aufgezählt und mit Beispielen belegt, aber nicht in derjenigen Folge, welche der historische Zusammenhang fordert. Daniel hält sich von diesem Fehler frei und zeigt im Ganzen ein richtiges Verständniss, ohne jedoch Vollständigkeit zu erreichen und das eigenthümlich Griechische hervorzuheben. Wir beabsichtigen eine Entwicklung des Begriffs im engeren Anschluss an die Literatur und den Gang der Lehrbildung, zugleich mit Berücksichtigung der neueren Bekenntnissschriften.

Das Allgemeinste kann füglich als bekannt vorausgesetzt werden. Die ursprüngliche Bedeutung Haushalt, Verwaltung des Vermögens (Luc. 16, 2) und der häuslichen Geschäfte, von denen Aristoteles die eine Hälfte des Erwerbens den Männern, die andere des Erhaltens den Frauen zuerkennt (Polit. III, 4), liess sich ohne Schwierigkeit auf grössere, aber der Analogie der Hausverwaltung entsprechende Verhältnisse übertragen, daher die Anwendung auf städtische Angelegenheiten, den Staat, das Heer- und Kriegswesen, auf Erziehung und geschäftliche Anordnungen und Einrichtungen überhaupt. Dies Alles liegt im classischen Sprachgebrauch vor Augen (vgl. die Stellen in Stephani Lexicon ed. Par.) Zweitens heisst das Wort auch bei Classikern öfters so viel als *τάξις*, *διάθεσις*, Vertheilung und Disposition, so schon nach Cicero, Quinctilian, Vitruvius. Poesie und Rhetorik bedürfen solcher Massbestimmung, weil sie nur vermöge der richtigen Abfolge ihrer Theile den beabsichtigten Eindruck machen werden. Auch Gebäude und Kunstwerke werden nach einer ähnlichen Symmetrie ihrer Bestandtheile ausgeführt und müssen demgemäss entworfen sein. Hesychius definirt den allgemeinen Sinn mit *βραβεῦσις*, *διοίκησις*. In der alex. Uebersetzung wird das hebräische מַצָּב, Posten, Stellung, oder מֶמְשָׁלָה, Herrschaft, Jes. 22, 19. 21, mit *οἰκονομία* wiedergegeben.

Mit einer so weitschichtigen Vorstellung des Wohlbemessenen oder Zweckentsprechenden in irgend einer Einrichtung Anordnung oder Verwaltung, mit einer Bedeutung, die dann auch auf das Verbum *οἰκονομεῖν* und das Adverbium *οἰκονομικῶς* übergehen musste, liess sich allerdings viel ausrichten. Zunächst lag es nahe, das Wort auf den gesammten Schauplatz der irdischen Dinge und ihres Verlaufs anzuwenden. Die grösste Oekonomie ist die der Weltregierung und Vorsehung, weil in ihr eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen durch das Band einer weisen Fügung verknüpft und auf gewisse letzte Zwecke bezogen gedacht wird. Der grösste Haushalt ist der des von Gott verwalteten Welt- und Menschenlebens; auf diese Bezeichnung konnte die christ-

liche Weltansicht ohne Schwierigkeit und selbst ohne ausdrückliche biblische Anknüpfung eingehen. Schon den christlichen Apologeten, aber auch den späteren Dogmatikern ist dieser Gebrauch im Sinne der Vorsehung überhaupt oder auch einzelner ungewöhnlicher oder überraschender Veranstaltungen innerhalb derselben geläufig; gerade das zweckvoll Eingreifende fällt am liebsten unter diesen Namen. Justin der Märtyrer Dial. c. 107 findet bedeutungsvolle, also ökonomische Züge in der Geschichte des Jonas, Theodoret sieht eine zweckvolle Wendung in den Folgen der Sindfluth, wo die göttliche Führung des Menschengeschlechts gleichsam einen neuen Anlauf nimmt, Quaestt. in Gen. c. 7, interr. c. 50. 52. Aber ebenso oft wendet sich die Vorstellung wieder auf das Ganze des höchsten Regiments; besondere Fügungen sollen durch ihren Zusammenhang mit dem Allgemeinen ihr Licht gewinnen, dieses aber durch jene bestätigt und verdeutlicht werden (Greg. Nyss. Or. cat. magna c. 12. Chrysost. de prov. I, 7 u. v. A.). Von der Vorsehung auf die Schöpfung zurückzuschliessen war leicht; auch diese letztere stellt einen unendlichen Complex weise verbundener Einrichtungen und wundervoll in einander greifender Kräfte dar. Daher konnte gesagt werden, der herrlichste Ausdruck der göttlichen Oekonomie sei das Sechstagewerk der Schöpfung, dessen Reichthum auszusprechen (*τὴν οἰκονομίαν πᾶσαν ἐξειπεῖν*) keine Zunge ausreicht. Wie gerne ergingen sich die Griechen in der Nachweisung eines beziehungsreichen Parallelismus irdischer und überirdischer Daseinsformen und Vorgänge, — eines Parallelismus, der sich zuletzt auf alle sichtbaren kirchlichen und auf die unsichtbaren oder himmlischen Ordnungen erstrecken sollte! Nach Theophilus lehrt schon der Sternenhimmel den frommen Betrachter die Wahrheit und Festigkeit der göttlichen Gebote kennen. Die glänzendsten Gestirne sind zugleich diejenigen, welche den Propheten gleich stets an derselben Stelle leuchten; andere minder ausgezeichnete ähneln mehr dem grossen Volk der Gerechten, während wieder andere als wandelbare, von Ort zu Ort schwankende und flüchtige Planeten auf die Untreue abtrünniger Menschen hinzuweisen

scheinen (Theoph. ad Autol. II, c. 12). Dies nur ein kleiner Beitrag allegorischer Illustration des Weltgebäudes und Weltorganismus, aber doch schon auf ähnlichem Wege erdacht wie die späteren Theorieen von der kirchlichen und himmlischen Hierarchie.

Solche Ansichten sollen insgesammt die Erhabenheit und Fülle einer universellen Weltverwaltung aussprechen, aber sie beruhen auf einer allgemeineren christlich-religiösen Anschauung; eine unmittelbare Beziehung auf das eigenthümlich Christliche enthalten sie noch nicht, und diese würde sich dem Namen Oekonomie überhaupt nicht angeheftet haben, wenigstens nicht mit solcher Bestimmtheit, wäre nicht dies durch eine biblische Benutzung dieses Worts veranlasst worden. Dieser specifische religiös-dogmatische Sprachgebrauch nimmt seinen Ausgang von Kol. 1, 25, Eph. 1, 10. 3, 2, vielleicht auch 1 Tim. 1, 4. Mit Unrecht ist von Daniel auch 1 Kor. 9, 17 hierher gezogen worden. Hier nämlich will Paulus nur sagen, dass er als Verkündiger des Evangeliums einer höheren, den persönlichen Anspruch ausschliessenden Nothwendigkeit unterliege. „Denn wenn ich freiwillig, d. h. aus bloss persönlicher Entschliessung dem Evangelium diene, darf ich wohl an Lohn denken, wenn aber unfreiwillig und nicht aus eigener Willkür: so ist mir ein Haushalteramt anvertraut, *οἰκονομίαν πεπίστευμαι*, ich bin durch den mir gegebenen Auftrag gebunden.“ Die *οἰκονομία* bezeichnet also ein Amt, einen Posten, welcher dem der Hausverwaltung ähnlich seine Pflichtmässigkeit in sich selber trägt, statt sie von der Erwartung eines Lohnes abhängig zu machen; mehr hineinzutragen ist willkürlich. Eher kann 1 Tim. 1, 4 in Betracht kommen. Timotheus wird angehalten, gewisse Menschen von falscher Lehre und von Hinwendung zu Mythen und endlosen Wahngebilden abzumahnen, welche mehr Streitsätze oder Grübeleien darbieten als Oekonomie Gottes im Glauben. Mit dieser *οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει* kann aber weder das evangelische Lehramt gemeint sein, noch die Wirksamkeit eines Haushalters Gottes, noch die neue christliche Religionsverfassung, sondern nur die das Verhältniss zu Gott

bestimmende Verwaltung oder Veranstaltung; denn diese allein, nicht fremdartige und selbstgemachte Speculationen sollen den Glauben bestimmen. Die dritte Stelle Kol. 1, 25 scheint zunächst wieder auf 1 Kor. 9, 17 zurückzuweisen. Paulus fühlt sich als Theilnehmer an Christi segensvollen Leistungen und Leiden; „ich bin, sagt er, Diener der Gemeinde geworden gemäss der Haushalterschaft Gottes, die mir in der Richtung auf Euch übertragen ist, um das Wort Gottes zur Vollziehung zu bringen, das von Zeitaltern und Geschlechtern her verborgene, jetzt aber den Heiligen offenbar gewordene Geheimniss". Haushalterschaft heisst also hier das dem Apostel anvertraute Amt der Verkündigung, aber als *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* ist sie zugleich eine göttliche Wirksamkeit oder Mittheilung, die sich jetzt in der Berufung der Heiden am augenfälligsten bethätigen soll. Der Inhalt dieses Waltens wird in den Worten *τὸ μυστήριον — — τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* in nachfolgender Weise ausgesprochen; folglich gestattet der Text, bei dem apostolischen Verwaltungsamt zugleich an dessen gottgewollten Zweck, also den bisher verhüllten, jetzt aber erkennbaren und selbst unter den Heiden bekannt gewordenen Rathschluss der Erlösung mitzudenken. Spätere Leser fanden sich leicht bewogen, bei diesem objectiven Moment, obgleich es nur indirect angegeben ist, allein stehen zu bleiben, und dies um so mehr, da sie der Epheserbrief dazu anleitete. Dieser nämlich stellt sich ganz auf diese objective Seite, er ist darauf angelegt, nicht den apostolischen Beruf und dessen Zwecke allein zu entwickeln, sondern das gesammte Handeln Gottes auf die Welt unter den Gesichtspunct einer grossartigen Weltverwaltung und Weltversöhnung zu bringen, die in Christus ihren Höhepunct erreicht, und in der Berufung der Heiden eine so überraschende Wendung genommen hat. Mehrere Stellen verherrlichen die religionshistorische Anschauung dieser Oekonomie. Schon die Einleitung 1, 3—14 führt auf diesen Standpunct. Gott wird gepriesen, unter dessen Leitung der irdische Verlauf den Rathschluss der Berufung, Erlösung und Heiligung in sich aufgenommen hat; die Fäden werden gezogen, welche von dem

Unvordenklichen und Vorweltlichen bis zu der dermaligen Stellung der Leser herabreichen; was diese nunmehr sind und sein sollen, das ist in der höchsten erwählenden Willensbestimmung schon gegeben, dass sie aus ihrer weltlichen Entfremdung herangezogen und als Heilige und Unbefleckte in das Verhältniss der Kindschaft eingeführt werden. Thatsächlich geworden ist diese Gottesgemeinschaft schon mit der Versöhnung in Christo, zugeführt wird sie durch Verkündigung, als Erbe zugeeignet und versiegelt durch den Geist. Das Bindemittel dieser Folge ist die Zeit, die Oekonomie besteht in der Verwaltung der Zeiten, in der Herbeiführung ihrer Fülle, wo sie den höchsten offenbarenden Inhalt in sich empfangen, wo Alles in dem Einen vereinigt und zusammengefasst werden konnte; — daher V. 9: *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*, womit das Zweckvolle dieser zeitlich vermittelten Fortschreitung und endlichen Verwirklichung des göttlichen Wohlgefallens bezeichnet wird. Aber die damit verbundene geistige Mittheilung ist zugleich eine freie, unverdiente, an welche die Heiden um so weniger Anspruch hatten, je ferner sie bisher der wahren Gottesgemeinschaft gestanden haben; daher wird die Verwaltung der Zeiten zu einer *οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (3, 2), einer Gnadenerweisung, in welche der Verfasser sich eingeweiht weiss, und die zu verkündigen ihm obliegt. Endlich aber geht die Offenbarung sammt ihren allseitig versöhnenden und vereinigenden Wirkungen über den menschlichen Gesichtskreis hinaus, aus der verborgenen Tiefe des Schöpferwillens ist sie, ungeahnt von der Reihe der Geschlechter, an's Licht getreten; so entsteht der Ausdruck *τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου*, etwa in dem Sinne: wie es sich zugetragen hat mit der Veranstaltung des von Alters her verschwiegenen Geheimnisses. Die Oekonomie, d. h. die Herbeiführung des erlösenden Heils verbindet mit ihrem historischen Charakter einen freien gnadenvollen Geist und eine die menschliche Erwartung überbietende Erhabenheit.

Nach dem gegenwärtigen Stande der Kritik rühren nur 1 Kor. 9, 17 und Kol. 1, 25 unzweifelhaft und unbestritten von

Paulus her, doch haben diese Untersuchungen keinen Einfluss auf den vorliegenden Zweck[1]). Mit allen diesen Aussprüchen befinden wir uns immer noch innerhalb des Paulinischen Gedankenkreises. Paulus ist der unmittelbar Ergriffene, aber als der gedankenvolle Ausleger des göttlichen Rathschlusses fordert er Vermittelung und historische Herleitung; seinem Standpunct ist wesentlich, vom Evangelium auf die bisherigen Stufen des Religionslebens zurückzublicken. Natur und Gesetz, Sünde und Uebertretung, Werkthätigkeit und Glaube, Uebergehung der Juden und Berufung der Heiden, — sind nicht blosse Begriffe, sondern geschichtliche Realitäten; sollen sie nicht lose und gegensätzlich neben einander stehen: so ist nöthig, sie durch den Faden einer weisen Führung und Zweckbestimmung zu verknüpfen. Schon der Römerbrief weist diesen Zusammenhang nach, mit der später gebrauchten Vorstellung der Oekonomie wird also der Rahmen bezeichnet, innerhalb dessen alle jene Factoren ihre Stelle finden sollen. Paulus ist und bleibt der biblische Repräsentant einer welthistorischen Teleologie des Christenthums; von dem Epheserbriefe aber muss gesagt werden, dass er diese mit Zuhülfenahme jenes Ausdrucks und in einer universell kosmischen Richtung, wie dies in keinem anderen Briefe geschieht, gezeichnet hat.

---

1) Mit Recht macht Holtzmann darauf aufmerksam (Kritik des Epheser- und Kolosserbriefes, S. 59), dass *οἰκονομία* in den beiden Stellen des Epheserbriefes 1, 10 und 3, 9 die weltgeschichtliche Haushaltung Gottes, seinen nach prästabilirter Methode sich vollziehenden Heilsplan bezeichnet. Allein einen Uebergang zu dieser Benutzung des Wortes bietet doch schon Kol. 1, 25; denn hier wird die apostolische Haushalterschaft zugleich als *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* gedacht, die dem Apostel in die Hand gegeben ist, die sich aber doch auch nach ihren allgemeineren Verhältnissen in's Auge fassen lässt. Und ebenso würde der dritte Ausspruch des Epheserbriefs 3, 2 ein solches Mittelglied darstellen, welcher die *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* in *οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* verdeutlicht. Es scheint daher misslich, zwischen den Stellen Kol. 1, 25. Eph. 3, 2. 1, 10. 3, 9 eine bestimmte Grenze zu ziehen und alsdann für Eph. 3, 2 die Abhängigkeit von einem fremden Sprachgebrauch zu fordern.

Von diesem Puncte aus haben wir in das dogmenhistorische Material einzutreten. Die *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* im engeren Sinne wird in den religiösen Anschauungskreis aufgenommen, sie konnte nicht verloren gehen; dass sie aber mit solcher Vorliebe verwendet und so hoch gespannt wird, dass von nun an fast kein griechischer Kirchenschriftsteller übrig bleibt, der sich ihrer nicht in einer mehr oder minder prägnanten Bedeutung bediente, bleibt immer denkwürdig und es würde höchst auffallend sein; wenn dabei nicht gewisse Eigenheiten der griechischen Speculation und Mystik in Betracht kämen. Von vornherein deutete ja der Name mehr auf einen idealen und geheimnissvollen Hintergrund, doch wird sich sogleich ergeben, wie derselbe immer bestimmter auf das Concretum der Erscheinung bezogen wurde, um zuletzt ganz an dem Irdischen und Menschlichen der Person Christi haften zu bleiben.

Im Allgemeinen lässt sich annehmen, dass sich der kirchliche Sprachgebrauch schon durch mündliche Ueberlieferung in einer gewissen Richtung festgestellt hat, so auch in unserem Falle. Nicht jedes Moment lässt sich mit Genauigkeit durch literarische Belege auspunctiren; es bleibt ein gewisser Rest, für den wir den mündlichen Vortrag über Glaubensangelegenheiten als erklärendes Mittelglied hinzunehmen dürfen. Schon die ältesten patristischen Stellen lassen schliessen, dass man, wo nicht von der Vorsehung im Ganzen die Rede war, bei dem Worte Oekonomie sofort an die historische Offenbarung als solche dachte, und da für diese Geburt und Tod Christi die wesentlichen Incidenzpuncte bildeten: so konnte das eine wie das andere vorzugsweise als ökonomische und zweckvoll veranstaltete Thatsache angesehen werden. Schon die ältere Recension des Ignatius geht mit dem Beispiele voran ad Eph. c. 18: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ᾽ οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου,* während in dem von Dressel Patr. apost. herausgegebenen Martyrium p. 369 gesagt wird: *δι᾽ οἰκονομίαν ἀπέθανεν.* Die Oekonomie heisst hier noch nicht soviel als die Menschwerdung als solche, sondern bezeichnet das Offen-

barungsprincip, welches sich dem höchsten Rathschluss gemäss durch Geburt und Tod Christi vollziehen sollte.

Aehnlich bei Justin dem Märtyrer, der sich aber nur in dem Dialog, nicht in den Apologieen dieses Ausdrucks bedient. Auch von ihm wird einigemal das Leiden Chrsti in dieser Weise hervorgehoben, wie Dial. c. 103, c. 350 ed Otto: *πρὶν τὸν Χριστὸν* (*εἰς*?) *τὴν οἰκονομίαν τὴν κατὰ τὸ βούλημα τοῖ πατρὸς γεγεννημένην ὑπ αὐτοῦ ἐπὶ τῷ σταυρωθῆναι ἐλθεῖν;* und ebenso cp. 30, p. 98: *ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ*, anderwärts die Geburt, welcher sich Christus unterzogen habe, um vermöge dieser Veranstaltung (*διὰ τῆς οἰκονομίας ταυτῆς*) die Macht des Satan und der Dämonen zu brechen. Auch in diesen Stellen bedeutet unser Terminus nicht gradehin die Menschwerdung, sondern das Heilswerk selber, welches in Geburt und Leiden seine wichtigsten ökonomischen Vehikel hatte.

Einige Bemerkungen sind wir nächstdem dem anonymen Briefe an den Diognet schuldig. Dieses unter allen Umständen denkwürdige kleine Schriftstück, welches Dr. Overbeck vor Kurzem einer scharfsinnigen Kritik unterworfen hat, um es aus dem Jahrhundert der Apologeten in das nachconstantinische Zeitalter herabzuversetzen, und zwar als ein dem Justin mit Absicht untergeschobenes Product [1]), — wird dennoch nach aller Wahrscheinlichkeit innerhalb des zweiten Jahrhunderts und wohl in dessen zweiter Hälfte stehen bleiben. Auf Overbecks Untersuchung haben bereits Hilgenfeld und Keim unbefangen und gründlich, und nach meiner Meinung auch überzeugend geantwortet [2]); aber selbst dann, wenn die Bedenken gegen die gewöhnliche Annahme nicht völlig beseitigt sein

1) Franz Overbeck, Ueber den Pseudojustinischen Brief an den Diognet, Basel 1872.

2) Der Erstere in der Zeitschrift für wissensch. Theologie Jahrg. 1873, H. 2. S. 270 ff., der Zweite in der Protest. K.-Z. 1873, Maiheft.

sollten: so würde Overbecks positive Vermuthung darum noch nicht glaublicher werden. Ich erlaube mir nur Weniges dem von Anderen Gesagten hinzuzufügen. Inhalt und Form des ganzen Briefes sträuben sich gleichmässig gegen die Annahme einer Abfassung erst im vierten oder einem späteren Jahrhundert; es findet sich kein einziger Begriff, ja kein einziger Ausdruck, der eine so späte Entstehungszeit verriethe. Der Verfasser bewegt sich in allgemeinen religiösen und sittlichen Anschauungen und biblischen Anspielungen, nicht in kirchlich entwickelten Begriffen, sowie er auch den christlichen Glauben als Religion, als Denkweise und Wandel, nicht als kirchliche Anstalt betrachtet. Von Paulinischen und Johanneischen Gedanken ist er erfüllt, aber noch unberührt von den Kriterien der nachherigen Lehrsprache. Seine Christologie, obgleich in streng metaphysischer und idealistischer Haltung, erinnert mit keinem Wort an die scharfen Denkbestimmungen des Nicänischen Dogma's [1]). Untergeschobene Schriften pflegen von den ihrer Zeit geläufigen Definitionen und Bezeichnungen immer Einiges in diejenige Zeit zurückzutragen, der sie sich einverleiben wollen; in unserem Falle müssten die verrätherischen Kennzeichen mit besonderem Geschick vermieden sein. Gerade die hochgespannte Auffassung des überirdischen Christenberufs passt am wenigsten in eine Epoche, welche die christliche Gemeinde schon tief in die irdischen und weltlichen Schranken eingeführt darstellt, und wo bereits die Mönche, nicht mehr die Christen überhaupt, auf dem Wege waren, als die Himmelsbewohner gepriesen zu werden; und unseres Erachtens hat es seinen guten historischen Zusammenhang, wenn dieselben Prädicate, welche nachher auf das Mönchthum übergingen, früher einmal, und zwar ohne asketische Zuthat, als die wahren inneren Eigenschaften des christlichen Wandels auf Erden hingestellt werden. Die Seele, heisst es c. 6, ist das überall im Leibe

---

1) Ep. ad Diogn. c. 7, dazu Overbeck S. 41, der jedoch der Meinung ist, dass diesem Abschnitt nur der Name der Homousie fehle. Wir meinen, es fehlt ihm überhaupt die dogmatische Form.

wirksame, unsichtbare und unsterbliche Lebens- und Geistesprincip, ihr gleichen die Christen in der Welt. Man mag immerhin die „abstracte Ueberweltlichkeit“ dieser Ausführung ungewöhnlich finden; der Gedanke selber aber ist doch nicht höher gespannt als der ungefähr gleichzeitige des Athenagoras, wenn derselbe Legat. cp. 31 seinen Gegnern vorhält, dass diejenigen, die ihre Norm in Gott gefunden haben, nämlich die Christen, nicht die geringste Sünde auch nur in ihre Vorstellung aufnehmen werden. Auch diese Behauptung hat ihre Berechtigung in einer Zeit, als von den innigeren und hochgestimmten Gemüthern der Beruf der Heiligkeit noch mit voller Zuversicht und in seiner Nothwendigkeit erfasst wurde, weil sie selbst durch die Erfahrungen der Sünde und Untreue und durch die Schwierigkeiten der Busszucht noch nicht herabgestimmt waren. Etwas Gesuchtes und darum Unhistorisches können wir in diesen Aeusserungen eines idealen sittlichen Bewusstseins nicht finden. Uebrigens aber werden die Nachweisungen Overbeck's dadurch wieder sehr nützlich, dass sie das Verhältniss dieses Lehrbriefes zu den anderen uns bekannten und eigentlichen Apologeten genauer als bisher beobachten lehrten. Das zweite Jahrhundert gilt für das zarteste, dem nichts Fremdartiges aufgebürdet werden soll; aber auch hier dürfen wir den Charakter der kirchlichen Literatur doch nicht so scharf ausgesprochen denken, dass für die persönliche Selbständigkeit Einzelner kein Raum mehr bliebe. In einem allgemeineren Sinne ist auch der Verfasser dieses Briefes Apologet und berührt sich, wie Keim und Hilgenfeld gezeigt, mehrfach mit den Schriften gleicher Gattung, aber er benutzt nicht den ganzen gewöhnlichen Apparat der Apologeten, was freilich in einem Sendschreiben von zehn Capiteln, die letzten sind ja unecht (wie auch Overbeck S. 8 anerkennt), kaum möglich gewesen wäre, und in einigen Puncten ist er aus der Art geschlagen. Wenn er von der Dämonologie nicht den damals üblichen Gebrauch macht zur Erklärung des heidnischen Cultus: so folgt er der Johanneischen Anschauung; aber er geht noch weiter, denn er nennt auch den Satan nicht,

sondern begnügt sich, das sündhafte Verderben mit anthropologischen Mitteln zu erklären. Darin löst er sich ab von der herrschenden apologetischen Methode, eine Freiheit welche ihm das zweite Jahrhundert mindestens ebenso gut gewähren konnte als das weit traditioneller entwickelte vierte. Und ebenso wenig weiss er vom A. T., lässt daher den der Mehrzahl unentbehrlichen Weissagungsbeweis unbenutzt: beweisend will er überhaupt nicht verfahren, sondern behauptend. Wir haben ihn also bei durchaus hellenistischer Bildung in einer selbständigen persönlichen Stellung zu denken, abgewendet vom Judenthum, ganz hingegeben an den erhabenen Universalismus der neuen von Gott selber mitgetheilten Religion, von wenigen Gedanken ergriffen, die er in affectvoller Rede vorträgt. Zu den ganz speciellen Merkzeichen eines älteren Ursprungs dieses Briefes rechnen wir endlich noch die unserem Terminus beigelegte Bedeutung; denn dieser soll immer noch die ideale und unsichtbare Seite des göttlichen Heilsrathschlusses, nicht dessen Concretum ausdrücken. Gott, heisst es c. 8, hat sich selber dargestellt durch den Glauben. „So lange er nun seinen weisen Rath geheimnissvoll bei sich bewahrte, schien er uns Menschen zu vernachlässigen; als er ihn aber durch den geliebten Sohn bekannt und das von Anfang her Bereitete offenbar machte, hat er uns Alles zugleich dargeboten, um an seinen Segnungen Theil zu nehmen durch Schauen und Handeln. Wer unter uns hätte dies jemals erwartet? Alles wusste er bei sich in ökonomischer Weise“; — *πάντ’ οὖν ᾔδει παρ’ ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομικῶς*. Man sieht, diese Anwendung des Wortes schliesst sich noch leicht an Eph. 1, 9. 3, 9. 6, 19 an, das Oekonomische drückt den Zusammenhang des zur Offenbarung hinleitenden Weltplans aus, dessen Mitwisser und Ausführer Christus war. Und eben darum handelt es sich hier nicht um ein menschlich Erfundenes, noch um eine vergängliche Vorstellung, noch ist den Christen nur etwa eine Verwaltung menschlicher Geheimnisse anvertraut, c. 7: *οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπίστευνται*. Anderwärts aber wird c. 4 von den Ordnungen der Schöpfung

und dem Wechsel der Zeiten (*τὰς οἰκονομίας θεοῦ καὶ τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγάς*) gesagt, dass man sie nicht zu willkürlichen jüdischen Observanzen missbrauchen dürfe[1]).

Wir befinden uns also mit dem Namen Oekonomie noch innerhalb der nach Aussen gehenden offenbarenden Thätigkeit Gottes, sei es der schöpferischen und organisatorischen oder erlösenden; doch wendet sich die Vorstellung plötzlich anders. Es ist mit Recht auffällig gefunden worden, dass von Tertullian derselbe Ausdruck auf die inneren Verhältnisse der Gottheit selber bezogen wird. Er benutzt die Oekonomie als ein unentbehrliches Hülfsmittel christlicher Gotteserkenntniss, indem er den Praxeas bestreitet. Die Monarchianer verkennen und zerstören das Problem der göttlichen Einheit; wir aber, die wir von jeher und besonders jetzt durch den Parakleten, den Führer aller Wahrheit, besser unterrichtet sind, bekennen uns gleichfalls zur göttlichen Einheit, aber mit der näheren Bestimmung, die wir Vertheilung nennen, dass auch der Sohn oder das Wort mit diesem einigen Gott verbunden gedacht wird, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et filius sermo ipsius (adv. Prax.

---

1) S. 4 bemerkt Overbeck: „In der uns bekannten Literatur der alten Kirche geschieht des Briefes an Diognet nirgends Erwähnung, und da sich die Spuren seiner Existenz überhaupt nicht über seine handschriftliche Ueberlieferung hinauf verfolgen lassen, diese aber nur einen Zweig hat, hängt unsere ganze Kunde von diesem Briefe an dem dünnen Faden einer einzigen Handschrift". Diese Schwierigkeit bleibt stehen, aber sie wird auch durch die Annahme einer nachconstantinischen Abfassung nur unvollständig gehoben. Aeltere Kritiker haben das Schweigen des Eusebius, Hieronymus, Johann von Damaskus, Photius stets auffällig gefunden. Darüber weiss ich nichts zu sagen als dass ein Lehrbrief von so geringem Umfang, wie er selten abgeschrieben wurde, so auch lange ausserhalb der literarischen Ueberlieferung stehen bleiben konnte. Dagegen kann meines Erachtens die Aufnahme unter Justin's Schriften gar kein Befremden erregen, denn wir wissen ja, dass dessen Name ziemlich früh für grob unähnliche Producte zum Sammelnamen geworden ist. Die Expos. fidei wird bei Joh. Damasc. contra Jacob. Opp. I, p. 410 als Justinische Schrift citirt.

c. 2). Das einheitliche Wesen bleibt bestehen, aber auch das Sacrament der Vertheilung soll gewahrt werden, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit (ibid.). Die Gegner, fährt Tertullian fort, begnügen sich mit einer ganz unterschiedslosen Einheit, und ohne zu bedenken, dass das Einheitliche sammt seiner Disposition geglaubt werden muss, scheuen sie vor der Oekonomie zurück (expavescunt ad oeconomiam), weil sie zur Spaltung des Gotteswesens treibe, quasi non unitas irrationaliter collecta haeresim faciat et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat (c. 3). Monarchie und Oekonomie sind daher die beiden Interessen, auf deren Vereinbarung und Gleichgewicht die trinitarische Gottesanschauung beruht; in jenem soll die Einheit der Gottesherrschaft, in dem anderen das Recht einer immanenten Unterscheidung sichergestellt sein, und es kommt nur darauf an, das letztere Princip nicht soweit auszudehnen, dass das erstere Abbruch erleidet. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit (c. 8), — lauter hundertfach citirte Aussprüche. Auf das Sachliche haben wir hier nicht einzugehen. Dass Tertullian diese Oekonomie sacramentum nennt, geschieht mit Rücksicht auf das Religiöse und Geheimnissvolle des Gegenstandes; und aus den Worten c. 2: non vero — ut instructiores per paracletum — οἰκονομίαν dicimus, möchte man schliessen, dass gerade den Montanisten, eben weil sie für die trinitarische Ansicht entschieden Partei nahmen, auch dieser Kunstausdruck besonders wichtig geworden war. Schwieriger aber ist die c. 3 folgende Stelle: Sed monarchiam sonare student Latini, οἰκονομίαν intelligere volunt etiam Graeci. Die Lateiner liessen die Monarchie beständig laut werden, sie klammerten sich an dieses Eine Wort, als ob damit Alles gesagt wäre; monarchiam, inquiunt, tenemus, die Oekonomie aber wollten auch die Griechen nicht verstehen, nicht anerkennen. Ein genaues Verständniss der polemischen Beziehungen gestatten die Worte schwerlich. Es scheint aber doch, dass Tertullian nach beiden Seiten Widerspruch fand, bei den Lateinern, weil

ihnen die Vorstellung der Oekonomie ganz fremd war, bei den Griechen, weil sie dieselbe nicht „verstehen", d. h. nicht in der angegebenen Richtung anwenden wollten; Viele unter ihnen waren zu einer Anschauung, die er selber sich ohne philosophische Scrupel zurechtlegte, nicht geneigt, weil sie an die Festhaltung des Einheitsprincips strengere Anforderungen machten. Cölln bemerkt zu unserer Stelle: „Die Griechen durften diesen Sprachgebrauch um so weniger acceptiren, da nach ihm die Unterscheidung der Theologie und Oekonomie, welche durch die Streitigkeiten über die Person Christi eine grosse dogmatische Wichtigkeit erlangt hatte, völlig wäre aufgehoben worden". Allein diese Erklärung ist unrichtig, mindestens ungenau. Theologie und Oekonomie einander entgegenzusetzen, war zu Tertullians Zeiten überhaupt noch nicht üblich, nur Monarchie und Oekonomie wurden unterschieden als zwei Haltpunkte für den ersten Versuch, innerhalb der einigen Gottesherrschaft ein Mehrheitliches vorstellbar zu machen. Das Bedenken der Griechen kann sich zunächst nur darauf beziehen, dass ihnen die ganze Ansicht widerstrebte, weshalb sie denn auch den Namen Oekonomie nicht auf die höchste Wesenheit als solche übertragen wollten. Wir befinden uns in den schwebenden und schwankenden Verhältnissen des unitarischen Streits, als das Einheitsprincip besonders von griechischer Seite als unverlierbarer Grundzug alles Christenglaubens nachdrücklich behauptet wurde. Tertullian darf dasselbe nicht verwerfen, aber er protestirt eifrig gegen dessen ausschliessliche Geltendmachung und mit Hülfe einer Vorstellung, welche innerhalb dieser Einheit noch Raum gestattete für Abstufung und Unterschied. Uebrigens aber mochte dieser Tadel wohl hauptsächlich Parteien treffen, gegen die sich Tertullian unmittelbar wendet, nicht alle Graeci. Seine eigene Betrachtungsweise findet sich, wie Daniel mit Recht entgegnet, ähnlich schon bei Tatian, noch dazu mit Benutzung desselben Worts. Tatians oft erwähnte Hauptstelle Orat. ad Gr. c. 5. 6 bietet ein interessantes Seitenstück. „Der Logos entspringt aus der Einfachheit des Willens Gottes, und nicht in's Leere, nicht zwecklos

hervorgegangen, wird er das erstgeborene Werk des Vaters, ihn kennen wir als den Anfang der Welt. Er ist aber nach Art der Theilung, nicht des Abschnitts entstanden, denn das Abgeschnittene wird eben dadurch von dem Ersten geschieden, das Getheilte aber, den Charakter der Oekonomie annehmend hat dasjenige nicht entleert oder ärmer gemacht, wovon es herstammt. Denn wie von derselben Fackel viele Flammen entzündet werden, ohne dass das Licht der ersten Fackel durch die Erleuchtung der anderen verringert würde: so hat auch der Logos, entsprungen aus der Kraft des Vaters, diesen seinen Erzeuger dadurch nicht vernunftlos werden lassen." Diese Anschauung, obgleich weit philosophischer gehalten als die des Lateiners, trifft mit der letzteren doch darin zusammen, dass in die Einheit des göttlichen Wirkens oder Wesens ein Moment der Theilung eingeführt werden soll; und dieses Oekonomische übernimmt gleichsam eine dirimirende Richtung, welche doch nicht in Trennung ausarten soll. Nicht minder gehört hierher Hippol. c. Noet. c. 8: *ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεὸς, ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν τριχὴς ἡ ἐπίδειξις*, also dreifache ökonomische Darstellung, getragen von der Einen Gottesmacht; — und c. 14: *οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα θεόν* (vgl. Daniel, S. 163). Es ist eine symphonische und harmonische Oekonomie, welche aus dieser Dreiheit, innerhalb deren der Logos und der Geist ihre Stelle haben, wieder zu dem Einen Gott zurückleitet.

Einige Stellen machen es somit unzweifelhaft, dass damals unser Name auch von den Griechen auf die Gottesanschauung als solche und mit Bezug auf die trinitarische Eigenthümlichkeit derselben angewendet worden ist. Und wie soll man sich diese andere Gebrauchsweise erklären? Sie konnte schon durch einen Rückschluss von dem Gewirkten auf das Wirkende entstanden sein. Im Denken war die Vorstellung der Dreiheit durch historische Grössen hervorgerufen und befestigt, welche den Anspruch machten, aus derselben Quelle göttlicher Einheit hergeleitet zu werden. Es lag also nicht fern, von dem historischen Verhältniss mit der Handhabe derselben Ausdrucksweise auf

das überhistorische und metaphysische zurückzugehen, damit das eine dem andern um so mehr entsprechend erscheine. Doch glauben wir, dass dabei auch die Mehrdeutigkeit des Wortes selber zu Hülfe gekommen ist. Denn *οἰκονομία* heisst ja nicht bloss Verwaltung und Haushalt, sondern auch Vertheilung, Distinction oder Disposition, und eben diese Bedeutung passte in diesem Falle, wo es darauf ankam, gewisse göttliche Relationen als unterscheidbar in die Gottheit zu verlegen oder innerhalb derselben zu verwenden ohne Verlust des höchsten Einheitsprincips. Was Tatian oben als *οἰκονομία* bezeichnet, ist ganz dasselbe, als was anderwärts *διαίρεσις* genannt wird, und was ebenfalls dem Grundgedanken der Einheit als bedingende Modification gegenüberstehen soll. Wir denken dabei an Athenagoras. Dieser nämlich sagt c. 21 der Legatio von der Menschwerdung: *σάρκα λαμβάνειν κατὰ τὴν θείαν οἰκονομίαν*, wobei er sich ganz an den früheren Sprachgebrauch anschliesst. Aber in der klassischen Stelle c. 11 will er den heidnischen Vorwurf der Gottlosigkeit von den Christen ablehnen; denn dieser sei schlechthin unverträglich mit dem Glauben derer, die in Gott ebenso eine in sich einige Macht wie eine dreifache Abstufung oder Unterscheidung anerkennen, welchen also das Göttliche in seinem vollen Reichthum vor Augen steht, wobei denn auch noch auf das Engelheer als Gegenstand verehrender Huldigung Rücksicht genommen wird. Statt der Worte *τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν* hätte nach Tatians Vorgang ebenso verständlich gesagt werden können: *τὴν τῆς τάξεως οἰκονομίαν*.

Eine Ausbeugung in's Metaphysische war gegeben, aber sie sollte nicht von Dauer sein. Die historisch-teleologische Bedeutung des Namens war zu bestimmt eingeführt, liess sich also von jener metaphysischen nicht mehr verdrängen. Der bei Tertullian, Tatian und Hippolyt vorliegende Sprachgebrauch bleibt vereinzelt, bald tritt die historische Beziehung wieder an die Stelle. Darin behält also Cölln Recht, dass, nachdem die Griechen sich gewöhnt, bei dem Namen Oekonomie an das Verhältniss zur Welt, zur Erlösung und Sendung Christi, also

an etwas Operatives zu denken, sie auch wieder zu dieser Auffassung zurücklenken mussten.

Den nächsten Beleg liefert Irenäus, der Vertreter und Ausleger der kirchlichen Traditon und ihres kurzen Inbegriffs. Unter den Formeln, welche die altkirchliche Glaubensregel constatiren und namentlich die Grundlagen des nachmaligen apostolischen Symbols im zweiten Artikel zusammenfassen, nimmt Irenaeus c. haer. I, 10 eine der ersten Stellen ein. Dass er dabei auf die Taufformel zurücksah, kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. I, 9, 4); dass aber diese letztere schon vor Irenäus durch Zusätze bereichert worden, wird durch Stellen der Ignatianischen Briefe und des Tertullian wahrscheinlich. Wie oft ist diese ziemlich wortreiche Umschreibung I, 10 schon erwogen worden! und sie hat auch für unseren Zweck einige Wichtigkeit[1]). Zunächst verräth der Text, dass dem Verfasser bei der Abfassung die Wendungen hauptsächlich des Epheserbriefs vorgeschwebt haben; an diesen erinnern die Ausdrücke: *τοῦ ἠγαπημένου* (Eph. 1, 6), *ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα* (Eph. 1, 10), *κατὰ τὴν εὐδοκίαν* (Eph. 1, 5. 9), *περιποιήσῃ* (Eph. 1, 14), und endlich unsere Oekonomie, diese aber in den Worten *καὶ τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις*, welche dann durch das Folgende erläutert werden. Das Bekenntniss umfasst die Anerkennung der vom h. Geist durch die Propheten schon verkündigten göttlichen Veranstaltungen und Ankünfte, nämlich die jungfräuliche Geburt, das Leiden, die Auferstehung Christi, dessen leibliche Erhöhung und dereinstige Wiederkunft zur Auferweckung des Fleisches und richtenden Vergeltung. Die ganze Aufzählung weist ebenso wohl auf *τὸν υἱὸν τ. ϑ. τὸν σαρκωϑέντα* zurück, wie sie an *πνεῦμα ἅγιον* und an die prophetische Voraussicht angeknüpft wird. Wenn Irenäus von Veranstaltungen spricht: so will er alle diese thatsächlichen Momente demselben mit der Menschwerdung Christi gegebenen ökonomischen

1) Die neueste Schrift: Irenäus, von Ziegler, Berl. 1871, enthält sich jedoch S. 132 einer eingehenden Untersuchung.

Heilswerk einfügen, und wollte man auch den Pluralis ἐλεύσεις pressen: so müsste, wie auch die Ausleger gethan, an die vergangene und die zukünftige Erscheinung des Herrn gedacht werden. Man darf daher sagen, dass der zweite Artikel der Glaubensregel nach dem Gesichtspunct der Oekonomie ausgebildet wurde, weil er gerade diejenigen Bestandtheile in sich aufnahm, welche der kirchliche Glaube als constituirend für die heilvolle Wirkung der Sendung Christi betrachtete, und in diesem Sinne hat vielleicht gerade der Epheserbrief auf die Bekenntnissbildung eingewirkt. Hinzuzufügen wäre nur noch, dass, wie Tertullian, so auch der altlateinische Text des Irenäus das griechische Wort mit dispensatio wiedergiebt, welcher Ausdruck denn auch in der lateinischen Kirchensprache als der entsprechende stehen geblieben ist.

In gleicher Richtung schliessen sich zunächst Clemens und Origenes an. Von dem Ersteren ist ja bekannt, dass er weit häufiger die erhabene Stellung des Logos verherrlicht als die irdische Persönlichkeit Christi; aber ungeachtet dieser speculativen Vorliebe widmet er doch auch dem Wandel des Menschensohnes eine liebevolle Betrachtung. In ihm offenbart sich die höchste Fürsorge des menschenfreundlichen und gottgeliebten Erziehers, daher Strom. VII, p. 730 ed Sylb.: *ἡ ἄκρα οἰκονομία τοῦ φιλανθρώπου παιδευτοῦ.* In ihm erreicht die göttliche Lebensverwaltung ihr höchstes Ziel, dieselbe Führung, welcher sich auch seitdem die Frommen und Weisen überlassen haben im Vertrauen auf deren wohlthätige Absichten, vgl. Strom. VI, c. 13, p. 667. 75. 77. 84. VII, p. 749. Hervorzuheben haben wir nur eine Stelle. Nachdem früher Geburt und Leiden als die wichtigsten Factoren des Erlösungswerks bezeichnet worden, nimmt Clemens auch den Aufenthalt Christi unter den Abgeschiedenen hinzu; selbst auf diesen Schauplatz erstreckte sich die Oekonomie, auch dort sollte das Wort der Verkündigung von den Seelen vernommen werden, damit sie entweder Reue zeigen oder die Gerechtigkeit der Bestrafung anerkennen möchten. Daher Strom. VI, c. 6. p. 639: *οὐχὶ καὶ ἐν ᾅδου ἡ αὐτὴ γέγονεν οἰκονομία; ἵνα κἀκεῖ πᾶσαι*

αἱ ψυχαὶ ἀκούσασαι τοῦ κηρύγματος ἢ τὴν μετάνοιαν ἐνδείξωνται, ἢ τὴν κόλασιν δικαίαν εἶναι, δι' ὧν οὐκ ἐπίστευσαν, ὁμολογήσωσιν. Die sinnvolle, aber völlig phantastische und biblisch nur sehr wenig unterstützte Vorstellung der Höllenfahrt Christi hat die alte Kirche lebhaft beschäftigt; welcher Umstand ihre nachherige Aufnahme in das Symbol veranlasst hat, ist streitig und schwer zu ermitteln. Aus dem Gange unserer Mittheilungen ergiebt sich aber, dass, nachdem diese Annahme einmal unter den Namen der Oekonomie, d. h. der zweckvollen Fügungen gestellt war, deren Eintritt in den zweiten Artikel des Bekenntnisses schon dadurch als berechtigt erscheinen konnte. Denn zur Zeit des Clemens war die Höllenfahrt gewiss noch kein Bestandtheil der Glaubensregel, und doch wird sie von ihm schon als ökonomisch werthvoll bezeichnet. Späterhin mögen andere polemische Veranlassungen hinzugekommen sein; immerhin aber bildete die religiöse Anschauung der Heilsökonomie, d. h. dessen, was mit den erlösenden Zwecken der Sendung Christi zusammenhängend erschien, einen allgemeinen Rahmen, welcher die Einschaltung auch dieses Zuges erleichterte.

Origenes bedient sich selten dieses Ausdrucks, dann aber in der gleichen Richtung, nach welcher am Ersten das Wirksame und Bedeutungsvolle der Erscheinung Christi aus dem Princip ökonomischer Veranstaltung hergeleitet werden muss. Daher ist der Opfertod das Geheimniss, welches viele Propheten und Könige vorher zu schauen vergeblich getrachtet haben (Matth. 13, 17): *ἰδεῖν οἰκονομούμενον τὸ μυστήριον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνσωματώσεως καὶ καταβάσεως ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτηρίου τοῖς πολλοῖς πάθους αὐτοῦ.* Im Verborgenen keimt der göttliche Rathschluss der Erlösung und verschliesst sich vor der Mitwissenschaft der Welt, bis er als zweckvolle Oekonomie in die irdische Welt eintritt, um den Rahmen zu umfassen, innerhalb dessen Christus seine Lebensaufgabe erfüllt hat. Daneben konnte jedoch die andere, auf die allgemeineren providentiellen Führungen bezügliche Bedeutung ebenfalls stehen bleiben. Origenes widmet die 38. Homilie zum Jeremias der Beleuchtung eines heilsamen Verlaufs im Menschenleben. Auch

die Völker, ihr Glaube und Unglaube, ihre Treue und ihr Abfall stehen in der Hand des höchsten Lenkers, und indem dessen Leitung in diesen Gang eingreift, muss sie als Mittelglieder der geschichtlichen Bewegung auch die Schwächen menschlicher Willkür und sündhafter Handlungsweise in sich aufnehmen, welche doch auf die göttliche Intention als solche nicht übertragen werden dürfen. So entsteht ein Bild, dessen Aussenseite einen menschlich unvollkommenen Charakter trägt, während das Universelle und Zweckbestimmende dieses Hergangs den Zielen göttlicher Güte und Weisheit dienen muss. In diesem Sinne sagt Origenes Hom. XXXVIII in Jerem. c. 6: *ὅταν δὲ ἐπιπλέκηται ἀνθρωπίνοις πράγμασιν ἡ θεία οἰκονομία, φέρει τὸν ἀνθρώπινον νοῦν καὶ τρόπον καὶ λέξιν*; wenn die Oekonomie in die menschlichen Handlungen verflochten wird: so trägt sie die Denkweise, das Betragen und die Sprache des Menschen an sich, — eine Ansicht, auf die wir weiter unten noch einmal Bezug nehmen werden.

Mit dem vierten Jahrhundert verschärft sich der dogmatische Sprachgebrauch immer mehr. Die Oekonomie drückt unmittelbar und schlechtweg das Positive und Wirkliche, die zeitliche Sendung und den menschlichen Wandel Christi aus; was *ἐνανθρώπησις, ἐπιδημία, ἐπιφάνεια, ἔνσαρκος πολιτεία* heisst, kann ebenso wohl als *ἔνσαρκος* oder *κατ᾽ ἐξοχὴν οἰκονομία* oder auch *οἰκονομία σωτήριος* bezeichnet werden. Das Wort heisst geradezu Menschwerdung als geschichtliches Ereigniss. Die historische Bedeutung des Namens hat vollständig die Oberhand gewonnen und muss demgemäss benutzt werden. Christus selbst ist die grundlegende Thatsache, der Angel- und Wendepunct des religiösen Weltlebens, die grösste Einwirkung Gottes auf die Menschheit. Für diese Anwendung möge Eusebius das Beispiel geben. Dieser beginnt seine Kirchengeschichte mit einer nachdrucksvollen Vorbetrachtung. Zurückblickend auf die Apostel und deren Nachfolger will er über die Schicksale und Leiden, aber auch die Erfolge und Leistungen der christlichen Gemeinschaft und die Verdienste ihrer Vorsteher Bericht erstatten; er giebt seiner Darstellung von vorn

herein eine apologetische Haltung. Ausgehen muss sie aber von der gottgewollten historischen Wirklichkeit der christlichen Religion, also c. 1: οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ πρώτης ἄρξομαι τῆς κατὰ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ οἰκονομίας, von der ersten Veranstaltung Gottes in Bezug auf den Heiland Christus. Mit dem Zusatz πρώτης hier und am Ende des Capitels soll nach Heinichens Vermuthung [1]) die Geburt Christi im Unterschied vom Leiden bezeichnet werden; allein eine solche Unterscheidung von erster und zweiter oder letzter Oekonomie findet sich nirgends, vielmehr dient nach griechischer Redeweise das πρώτης nur dazu, den Anfangspunct als solchen hervorzuheben: „ich werde mit der Menschwerdung selber beginnen, so dass diese das Erste ist". Ebenso hat Heinichen Unrecht, das τοῦ θεοῦ vor οἰκονομίας (einige Handschriften lesen τὸν θεὸν, was nur dogmatische Correctur sein kann) ganz zu streichen; die Verwaltung soll gerade als ein Act Gottes hingestellt werden. Wenn es aber bald nachher heisst: ἀπὸ τῆς — — οἰκονομίας τε καὶ θεολογίας: so will der letztere Ausdruck besagen, dass diese Oekonomie auch eine Theologie in sich trägt, da die menschliche Erscheinung des Heilandes auf ein vormenschliches Subject zurückweist, dessen Wesen und Wahrheit im nächsten Capitel gerechtfertigt wird. Neben der sichtbaren und historischen Seite muss auch die unsichtbare zur Sprache kommen, wenn der ganze Inhalt des Ereignisses erschöpft werden soll. In gleicher Weise hat Eusebius Praep. ev. I, 1 die Oekonomie des Kommens Christi als die centrale Angelegenheit vorangestellt; von ihm aus soll das gesammte Weltleben überschaut werden, zu ihm bilden alle anderen geschichtlichen Erfahrungen und philosophischen Erkenntnisse die Vorstufe.

An den Historiker Eusebius reihen sich die exegetischen und dogmatischen Schriftsteller der Folgezeit, deren Aussprüche vollständig aufzuführen unnütz sein würde; viele hat Suicer gesammelt, mehrere werden von Cölln herausgehoben.

1) Vgl. Eus. Hist. eccl. I, p. 6. not. 11 ed. Heinichen.

Die Bedeutung bleibt dieselbe. Nach Eus. adv. Marc. I, 1. II, 4 heisst *τελεῖν* oder auch *ὑπομένειν τὴν κατ' ἄνθρωπον οἰκονομίαν* soviel als *σάρκα ἀναλαμβάνειν*. Die Rede oder Lehre von der Menschwerdung ist *ἄρρητος τῆς οἰκονομίας λόγος*, dogmatisch ausgedrückt hypostatische Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur, aber stets in der Beziehung auf das von Christus ausgegangene Werk, daher: *ἐνδὺς αὐτὸν τὸν τέλειον ἄνθρωπον κατ' ἄκραν ἕνωσιν θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος προελθὼν οὕτω τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν* (Expos. rectae fidei in Justin's Schriften c. 10, Just. Opp. III, 1, p. 30 ed. Otto), wobei bemerkt wird, dass, sollte von diesem ökonomischen Mysterium Etwas unverstanden bleiben, dem Nichtwissenden daraus kein Schaden erwachse. Wird die Sendung Christi in Verbindung gedacht mit den vorangegangenen Phasen und Vorstufen: so entstehen daraus *μερικοὶ τῆς οἰκονομίας λόγοι*, es sind dieselben, deren Zusammenhang und Endzweck Paulus Rom. 11, 33 preist, nach Bas. adv. Eun. I, c. 12. II, c. 3. Derselbe Basilius entwickelt und beschreibt in der Schrift De spiritu sancto die von Christus in die Gemeinschaft eingeführten Heilskräfte und Anstalten, welche den Inhalt der kirchlichen Ueberlieferung ausmachen; es sind *τὰ περὶ τὴν ἔνσαρκον τοῦ κυρίου παρουσίαν οἰκονομηθέντα*, der Geist selber ist ihr Verwalter. Man darf aber diese Vehikel oder Darstellungsmittel des christlichen Geistes nicht auf alttestamentliche Vorzeichen und deren Werth herabsetzen, das hiesse soviel als *διασύρειν τὴν εὐαγγελικὴν οἰκονομίαν* (De sp. s. c. 14). Auch Theodoret beschäftigt sich öfters mit dem „Geheimniss“ oder der „Gnade“ der Oekonomie, ihren Vorbereitungen und Früchten, er definirt Dial. II, c. 9: *τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ θεοῦ λόγου καλοῦμεν οἰκονομίαν*. Noch häufiger macht Chrysostomus von dem Namen Gebrauch, z. B. Hom. II in Matth., wo gesagt wird, dass Matthäus mit dem *βίβλος γενέσεως* nicht die blosse Geburt gemeint habe, sondern *πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν*, was denn soviel heisst als *τὴν ἐν σαρκὶ πολιτείαν* (vgl. Niceph. I, c. 2). Eine verlorene Schrift des Theodoret erwähnt Photius Bibl. cod. 46 unter dem

Titel περὶ τῆς ἐνδόξου οἰκονομίας τοῦ δεσπότου ἡμῶν Χριστοῦ, d. h. von der Menschwerdung; dieselbe Bezeichnung auch in öffentlichen Urkunden, wie im Typos des Constans, bei Mansi X, p. 1029. Bisweilen konnte aber wieder das Leiden als das Specifische in der Heilsökonomie hervorgehoben werden. So nennt Epiphanius die liturgische Osterfeier eine λατρεία τῆς οἰκονομίας (Expos. fid. c. 22. Opp. III, p. 531 ed. Oehler), daher auch Epiph. haer. LI, c. 25: τελειῶσαι τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους. Bemerkenswerth erscheint noch bei Epiphanius, dass er, zu dogmatischen Steigerungen geneigt, die Sendung Christi nicht wie die Früheren als das Werk des Vaters, sondern, — und vielleicht mit Beziehung auf Phil. 2, 6, — als den verwaltenden oder veranstaltenden Act des Gesendeten selber vorstellt, haer. LIV, c. 3: ᾠκονόμησεν ἑαυτοῦ ἐνανθρώπησιν εἰς ἡμῶν σωτηρίαν. Dem entsprechend sind auch die Eröffnungen der Apokalypse dem Verfasser von Christus selbst ökonomisch zugeführt worden, haer. LI, c. 32: ταῦτα ὁ κύριος ᾠκονόμησε διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος — — ἀποκαλύψαι.

Versetzen wir uns in den christologischen Streit dieser Zeit: so werden wir noch zu einer letzten und rein dogmatischen Folgerung hingeleitet. Die Oekonomie als irdische Erscheinung war ein Concretum, eine durchaus historische Grösse geworden, hatte also ihre Wahrheit in dem menschlichen Christus als solchem. Wenn aber dessen Persönlichkeit noch ein Zweites und Unzeitliches in sich trug: so musste dieses im Unterschiede von dem Oekonomischen gedacht werden, das Verhältniss entsprach also dem der beiden Naturen. Göttliches und Menschliches traten nach der Forderung des Dogmas wie Theologisches und Oekonomisches auseinander. Schon Eusebius hatte, um den ganzen Christus auszusprechen, auf die οἰκονομία auch noch eine θεολογία zur Erklärung des ihm einwohnenden unsichtbaren Princips folgen lassen; Spätere waren genöthigt, beide Richtungen oder Seiten schärfer zu trennen. So Gregor von Nazianz, wenn er Or. theol. III, c. 18 Vorsorge trifft, dass alle Aussagen von Christus darnach geschieden werden, je nachdem sie dem unveränderlichen oder dem ökonomischen

Factor angehören; dann allein könne verstanden werden, *τίς μὲν φύσεως λόγος, τίς δὲ λόγος οἰκονομίας.* Noch mehr war Theodoret nach seinem dogmatischen Standpunkt zur Unterscheidung des Ungleichartigen genöthigt; man muss wissen, was dem einen und anderen Bestandtheil zufällt, ad Hebr. 4, 14. Opp. III ed. Schulze: *χρὴ τοίνυν ἡμᾶς εἰδέναι, τίνα μὲν τῆς θεολογίας, τίνα δὲ τῆς οἰκονομίας ὀνόματα.* Nur durch Trennung der beiderseitigen Namen und Prädicate wird mit der Wahrheit der Oekonomie auch die der Menschheit Christi gerettet; das Gegentheil wäre Mischung der Naturen und würde zum Eutychianismus und Doketismus führen (Theodor. Dial. II, p. 93, Opp. IV ed. Schulze). So angewendet diente der Ausdruck zur Wahrung der vollen Menschennatur Christi und erhielt damit eine Stellung, welche sich anfangs nirgends angegeben findet. In gleicher Richtung bemerkt Johann von Damaskus De fide orth. III, c. 15: *οὐ χρὴ τὰ τῆς θεολογίας ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν μετάγειν.* Ibid. c. 2: *γέγονε φύσει τέλειος ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς* (scil. *ὁ Χριστός*), *οὐ τραπεὶς τὴν φύσιν οὐδὲ φαντάσας τὴν οἰκονομίαν.* Aehnlich Leontius Byz. Adv. argumenta Severi: *ὅτι ἄλλος μὲν ὅρος φύσεως, ἄλλος δὲ ὅρος οἰκονομίας,* Spicil. Rom. X, 2, p. 57.

Der Stellenapparat ist hiermit lange nicht erschöpft, aber doch hinreichend überschaut. Dieselbe Vorstellung hat uns durch eine Reihe apologetischer, exegetischer, historischer und dogmatischer Schriften begleitet, aber wir sahen deren Bedeutung allmälig verändert, verengt und schärfer bestimmt. Anfangs schwebt die Oekonomie als leitende und gestaltende Macht über dem Leben, dann greift sie ein und macht die Sendung Christi zum höchsten Ausdruck aller göttlichen Veranstaltung, zum Mittelpunct des Haushaltes und bleibt endlich an dem menschlichen Christus haften, weil dieser die Realität aller von Gott dargereichten Heilswirkungen verbürgt. Es kam darauf an, diese Uebergänge klar zu machen, wie übrigens auf den Einfluss, welchen die Idee der Oekonomie auf die Ausprägung des zweiten Artikels der Glaubensregel nach unserer Vermuthung ausgeübt hat, hingewiesen werden sollte.

Die spätere Literatur hat kein Interesse mehr, doch ist der Name im Gebrauch geblieben, wie die Bekenntnissschriften des 17. Jahrhunderts beweisen. Metrophanes Kritopulos theilt in seiner werthvollen Confessionsschrift, an ältere Vorgänger anknüpfend, das ganze Lehrsystem in zwei Hälften, eine einfache und ökonomische Theologie. Jene umfasst die allgemeineren Glaubensanschauungen von Gott und der Trinität, von der sichtbaren und unsichtbaren Welt und dem Menschen in seiner creatürlichen und sittlichen Stellung, diese dagegen, die ökonomische, nimmt die eigenthümlich christlichen und auf historischer Vermittlung beruhenden Lehrsätze für sich in Anspruch und muss daher von der Sendung Christi ihren Ausgang nehmen. Damit war ein Schema gegeben, wie es ungefähr auch in der protestantischen Literatur sich nachweisen lässt. Die Conf. orth. I, qu. 12 des Petrus Mogilas spricht von der ἔνσαρκος οἰκονομία im Sinne der alten Kirche. Auch spätere Lateiner haben sich zuweilen an das von Tertullian und den Interpreten des Irenäus eingeführte Wort dispensatio angeschlossen, und wie Hilarius De trinit. lib. IX, c. 11 sagt: oblitus es mediatoris dispensationem et in ea partum, curas, aetatem, passionem, crucem, mortem (conf. ibid. c. 6. 9. 38 dispensatio assumtae carnis): so betitelt das Tridentinum das zweite Capitel des sechsten Decrets: De dispensatione et mysterio adventus Christi.

In entfernter Weise lässt sich endlich, wie von Cölln geschehen, der protestantische Föderalismus in Vergleich stellen, obgleich derselbe durchaus selbständig entstanden ist. Coccejus, um das überlieferte Lehrsystem mit biblischen Anschauungen zu beleben und zu verjüngen, legte die Idee des göttlichen Bündnisses zum Grunde, weil sie alle Stufen der Gottesgemeinschaft vom Naturleben des Paradieses bis zur höchsten Entfaltung der Gnade im Evangelium als gemeinsamer Rahmen verknüpft. Seine Schule folgte ihm. Der Bundesgedanke wurde durch alle biblisch nachweisbaren Religionsformen beider Testamente hindurchgeleitet, die Oekonomie aber diente zur Verdeutlichung der einzelnen Stadien. Jedem dieser Bündnisse

soll sich eine entsprechende Verwaltung oder Einrichtung gleichsam als praktische Execution anschliessen; so entsteht eine oeconomia legis et evangelii, wobei sich die Paulinischen Vergleichungen als Belege benutzen liessen. Der Haushalt Gottes vertheilt sich unter mehrere Gebiete, um zuletzt in der freiesten und beglückendsten Weise seine Güter zu spenden. Von diesem Gesichtspunct aus schrieb W. Momma: De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia patriarcharum ac testamenti veteris et novi, Amstel. 1673. Die sorgfältigste Durchführung lieferte H. Witsius, Oeconomia foederum Dei cum hominibus, Leov. 1677. In gewissen Grenzen haben sich auch einige Lutheraner diese Betrachtungsweise angeeignet. J. S. Baumgarten sagt Glaubenslehre III, S. 244: Dispensaturus legem et evangelium Deus pro sapientia summa duplex cum hominibus foedus sancivit, — — dispensatio duplex est ante Christi adventum et post eundem, diversa tum ratione habita publicationis tum objecti personalis tum bonorum et ordinis ad salutem pertinentium. Dispensation bedeutet also die leitende Hand der Weltregierung, die gründende und verwaltende Macht der Bündnisse, welche mit Christus den vollen Charakter einer *οἰκονομία τῆς χάριτος* angenommen hat. Endlich haben auch heterodoxe Lehrer sich dieses Namens für ihre Zwecke bedienen wollen. Servet nennt es eine Disposition oder Dispensation, was er als wahren Kern der Trinitätslehre bestehen lassen will; denn nicht ewige Personen, sondern successive Erscheinungen und Wirkungsarten sind aus derselben Wesenheit hervorgegangen. Diese Auffassung stimmte mit der älteren soweit überein, als die letztere gewöhnlich mit dem Oekonomischen nicht ein Ruhendes und Immanentes, sondern ein nach aussen gehendes Wirken ausgedrückt wissen wollte. Sonst bedarf das Verhältniss dieser vereinzelten neueren Anwendungen zu der antiken griechischen Gebrauchsweise keiner Erläuterung mehr.

Unser Thema scheint erschöpft, und doch fehlt noch ein zweites merkwürdiges Stück, nämlich die Uebertragung der Oekonomie auf das Sittliche, eine Consequenz, die von Cölln

und Daniel zwar erwähnt, aber nicht in das gehörige Licht gestellt wird. Griechische Exegeten und Dogmatiker reden zuweilen und in bedenklicher Weise von einem ökonomischen Handeln, dessen Werth aus der Absicht beurtheilt und von dem einzelnen unmittelbaren Inhalt der Handlung wohl unterschieden werden müsse. Wie kamen sie dazu, und welchen Gebrauch haben sie von dieser gefährlichen Entdeckung gemacht? Auch diese Untersuchung nöthigt uns, an einen vorchristlichen Standpunct anzuknüpfen. Nach stoischer Lehre liegt das Sittliche in der freien und vernünftigen Bestimmung des Willens; gut werden die Handlungen, indem sie aus der von Aussendingen unabhängigen, aber in der Natur des Menschen gegründeten Gesinnung hervorgehen, nicht durch ihren Inhalt. Die Maxime des Handelnden, nicht das Material entscheidet über den Werth dessen, was er thut. Folglich ist Alles daran gelegen, von dem angeborenen sittlichen Bewusstsein aus auch den Willen dergestalt zu pflegen, dass er unter den dem Menschen von aussen her auferlegten Leiden und Entsagungen sich selber treu bleibt. Derselbe Grundsatz ging auf die jüngeren Stoiker über; aber indem diese von den allgemeineren Untersuchungen der Logik und Physik abliessen, wurden sie desto mehr zu einer praktischen Moral hingeführt, welche Anleitung geben sollte, wie der Weise zu den Dingen, die nicht in seiner Gewalt liegen, sich zweckmässig und ohne Schaden für seine innere Selbständigkeit zu stellen habe. Nach Epiktet modificirt sich die Handlungsweise durch das verschiedene Verhältniss zur Umgebung, er sagt Dissert. III, c. 14, 7: *τῶν πραττομένων τὰ μὲν προηγουμένως πράττονται, τὰ δὲ κατὰ περίστασιν, τὰ δὲ κατ᾽ οἰκονομίαν, τὰ δὲ κατὰ συμπεριφορὰν, τὰ δὲ κατ᾽ ἔνστασιν.* „Einiges wird mit ausdrücklicher Absicht gethan, Anderes wie Zeit und Umstände wollen, Anderes aus Oekonomie, Anderes aus Anbequemung, Einiges um Widerstand zu leisten oder Widerspruch zu erheben.“ Ebenso bemerkt Marc Aurel lib. XI, §. 18: *πολλὰ γὰρ κατ᾽ οἰκονομίαν γίνεται*, was von Gataker dahin erklärt wird: *κατ᾽ οἰκονομίαν* fieri aliquid dicitur, cum aliud quidpiam specie tenus geritur, quam quod vel intenditur vel re

vera subest. Inde fit ut quaedam mali speciem prae se ferant, quae tamen, cum alio fine aliaque ratione peragantur, quam primo adspectu videri possit, culpa omni prorsus carere censentur.[1]) Das ökonomische Handeln erscheint hiernach als ein zweckvoll disponirtes, ausgleichendes oder einkleidendes, welches durch sein Ziel wirken will, nicht durch den unmittelbaren sittlichen Eindruck oder Werth der Ausführung. Der Erfolg soll rechtfertigen, was der Hergang tadelnswerth macht; der Weise masst sich das Recht an, den sittlichen Willen dergestalt in das Ziel zu verlegen, dass das Medium der Handlung selber, welches die Absicht desto leichter und sicherer erreichen hilft, von der Verantwortlichkeit entlastet wird. Dieselbe im schlechten Sinne praktische Ueberlegung und Zurechtlegung hat sich nachweislich auch in das sittliche Urtheil der griechischen Kirchenschriftsteller eingeschlichen. Und wo einmal die Neigung dazu vorhanden war, konnte selbst die religiöse Anschauung der Oekonomie, von der wir vorhin gehandelt, einen Anknüpfungspunct darbieten. Der göttliche Rathschluss schaltet frei mit seinen Mitteln; auf verborgenen Wegen, unter Täuschungen des menschlichen Urtheils, Ueberraschungen und scheinbaren Widersprüchen schreitet er vorwärts, erst das Ende kann ihn aufhellen, nur die Erkenntniss höchster Zwecke ihn würdigen. Was diesem Ziele vorangeht, wird nothwendig in die Unvollkommenheiten menschlicher Rede und Handlungsweise verflochten, die doch der Intention des Lenkers nicht aufgebürdet werden dürfen. Um so mehr wird sich der Fromme gewöhnen müssen, mit Ergebung hinzunehmen, was sich dem Gange dieser Leitung zweckvoll einschaltet. (Clem. VII, p. 749: *ἐπ᾽ οὐδενὶ τοίνυν εἰκότως ταράσσεται τῶν συμβαινόντων οὐδὲ ὑποπτεύει τῶν κατὰ τὴν οἰκονομίαν ἐπὶ τῷ συμφέροντι γινομένων*). Die ganze biblische Geschichtsanschauung eines Clemens und Origenes wird von diesem teleologischen Pragmatismus

---

1) Epicteteae philos. monumenta ed. Schweighäuser, II, p. 680. M. Antonini de rebus suis libri XII, ed. Gataker, Annott. p. 400. Vgl. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie Bd. II.

beherrscht, welche hiernach allein den Kern von der Schale zu unterscheiden und die Anstössigkeiten der alttestamentlichen Erzählung zu beseitigen vermag. Die Verhärtung des Pharao war keine wirkliche und ernstliche, aber sie wird so hingestellt, um dem sich selbst und der eigenen Selbstbeurtheilung Preisgegebenen sein ganzes Elend und damit auch den Werth der Besserung zu verdeutlichen. Es reuete Gott, den Menschen gemacht zu haben (Gen. 6, 6); aber diese Reue soll keine leidentliche Affection ausdrücken, sondern nur eine *μεταβολὴ οἰκονομίας*, ein grelles für Sünder ergreifendes Signal, welches die neue verhängnissvolle Wendung der Geschicke einführt. An einzelnen alttestamentlichen Vorgängen haftet eine geheime pädagogische Absicht, die dem Augenschein widerspricht, aber durch den Ausgang klar gemacht wird, an der Flucht des Elias also (1 Reg. 17, 5. 9.) eine *οἰκονομία τῆς φυγῆς* (Theodoret. in Cant. Opp, II, p. 77, conf. in Gen. 3, interr. 27, in Gen. 13, interr. 21). Dasselbe gilt im Grossen; auch die bedeutenden Abstufungen in der Entwickelung der Offenbarung sind nicht ohne Inconsequenzen auf einander gefolgt, die dem Zweck scheinbar Eintrag thaten, in der That aber ihn begünstigten. Zwei grosse Veränderungen sind gleich Erderschütterungen über die Welt gekommen und in dem Gange der beiden Testamente niedergelegt; aber damit es möglich sei, auf dem Wege der Freiheit von einer Stufe zur anderen emporzukommen, waren gewisse Abzüge oder Concessionen erforderlich; das erste Gesetz hat die Götzenbilder verbannt und die Opfer bestehen lassen, das zweite, nämlich das Evangelium, die letzteren aufgehoben, aber die Beschneidung noch vorläufig gestattet, woraus sich das Betragen des Paulus erklärt. Diess die ökonomisch vermittelte Erhebung von der Vorstufe zum Standpunct der Vollkommenheit; *ἐκεῖνο τῆς οἰκονομίας, τοῦτο τῆς τελειότητος.* Mit Rücksicht auf diese Erklärungsweise sagt Chrysostomus in den auch von Cölln citirten Stellen, dass der Lenker der Dinge gewohnt sei, durch Gegensätze seine Absichten dem Ziele entgegenzuführen: *εἴωθεν ἄρα ὁ θεὸς διὰ τῶν ἐναντίων τὰς οἰκονομίας τὰς ἑαυτοῦ πληροῦν* (Hom. IX in Matth. Opp. 6, p. 104

Montf.), oder dass es Veranstaltungen gebe, welche durch einen ostensiblen Widerspruch und durch den Anschluss an das nächstliegende Bedürfniss zum Heile führen: *τοιαῦται αἱ τοῦ θεοῦ οἰκονομίαι, δι᾽ ὧν βλαπτόμεθα, διὰ τούτων ὠφελούμεθα.* Die h. Schrift, sagt Theodoret Dial. II, Opp. IV, p. 110, lehrt Einiges in theologischer Weise, Anderes nur ökonomisch, welches Letztere aber sich mit jenem in Uebereinstimmung befinden muss (*ὡς χρὴ τὰ οἰκονομικῶς εἰρημένα τοῖς θεολογικοῖς συναρμόττειν*); das A. T. hat seinen ökonomischen Bestandtheil in Reden, das N. T. mehr in Thatsachen. Es stimmt damit überein, wenn Suidas die Vorsehung nach drei Arten ihrer Ausführung unterscheidet: *ἡ τοῦ θεοῦ πρόνοια κατὰ τρεῖς τρόπους γίνεται, κατ᾽ οἰκονομίαν, κατ᾽ εὐδοκίαν, κατὰ συγχώρησιν*; der erste und dritte Factor sind einander ähnlich, sie drücken die beweglichen und ungleichartigen Zwischenglieder aus, während in dem zweiten der unverlierbare Inhalt niedergelegt sein muss.

Diess Alles war unverfänglich, so lange es nur dazu diente, den Geist über die Dunkelheiten des irdischen Verlaufs hinaus zu der Anschauung wunderbarer Erfolge und universeller Ziele der Weltregierung zu erheben. Allein die genannten Erklärer gingen doch viel zu weit, indem sie sich vermassen, zahlreiche Einzelnheiten der biblischen Geschichte auf den Leisten einer geheimen Tendenz zu schlagen. Durch diese in's Kleine getriebene Teleologie gewöhnten sie sich an die Vorstellung einer providentiellen Simulation oder einer in den Zusammenhang eingeschobenen ostensiblen Maassregel; es bedurfte nur noch eines Schrittes, um einem solchen durch seine Zweckmässigkeit empfohlenen Verhalten auch innerhalb der menschlichen Tugend- und Pflichtübung eine Stelle anzuweisen.

So erklären wir uns, dass das von jenen jüngeren Stoikern gerechtfertigte ökonomische Handeln mehrfach auf den christlichen Standpunct hinübergenommen wird. Clemens von Alexandrien, der zwar den Epiktet niemals erwähnt, aber doch die Lehren der älteren und jüngeren Stoiker wie die der Sophisten wohl kennt und oft berücksichtigt, setzt an die Stelle des antiken

Weisen den christlichen Gnostiker, den Nachahmer des göttlichen Waltens. Ihm liegt es ob, das höchste Gut auch zum Heil Anderer mittlerisch zu verwalten, und indem er sich dem Bedürfniss seiner Schutzbefohlenen anbequemt, darf er Einiges thun, was er aus eigenem Antriebe nicht würde gethan haben. In den Worten Strom. VII, p. 730 Sylb.: *μέχρι τῆς περιφορᾶς διὰ τὴν τῶν πέλας σωτηρίαν συγκαταβαίνων*, erinnern zwei Ausdrücke an die angeführte Stelle des Epiktet; die Oekonomie Gottes aber wird gleich nachher als das Vorbild liebevoller Herablassung genannt. Und damit noch nicht genug. Der Gnostiker trägt die Wahrheit in sich und spricht sie mit Ueberzeugung aus, „wenn er nicht etwa in der wohlthätigsten Absicht dem Arzte gleich den Leidenden gegenüber und zu deren Bestem lügen und das Falsche sagen sollte nach Art der Sophisten: *πλὴν εἰ μή ποτε ἐν θεραπείας μέρει καθάπερ ἰατρὸς πρὸς νοσοῦντας ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν καμνόντων ψεύσεται ἢ ψεῦδος ἐρεῖ κατὰ τοὺς σοφιστάς*. Statt also vor den Gefahren der Accommodation und der Nothlüge zu warnen, wird die Anwendung dieser Hülfsmittel einfach zu den Vollkommenheiten gerechnet, welche aus der Zweckmässigkeit und Freiheit einer höheren Oekonomie auf die menschlichen Sachwalter der Wahrheit übergeht. Zur Rechtfertigung dienen biblische Beispiele. Paulus widerspricht sich in weiser Absicht, wenn er die Beschneidung, die er als eine werthlose äusserliche Verrichtung aufgegeben hatte, doch für den Timotheus gestattet; er redet anders in der jüdischen Synagoge, anders im Areopag, um unter beiderlei Volk Anklang zu finden; dadurch wird er zum Nachahmer des ökonomischen Princips. Ganz besonders schien die Gal. 2, 11 berichtete Scene einer solchen Deutung zu bedürfen. Im Anschluss an Origenes bemerkt Chrysostomus zu den Worten des Paulus: *οὐ μάχης ἦν τὰ ῥήματα, ἀλλὰ οἰκονομίας. εἰ γὰρ ὄντως ἐμάχοντο, οὐκ ἂν ἐπὶ τῶν μαθητῶν ἀλλήλοις ἐπετίμησαν, σφόδρα γὰρ αν αὐτοὺς ἐσκανδάλισαν. νυνὶ δὲ λυσιτελοῦσα ἦν ἡ ἐν τῷ φα-*

νερῷ μάχῃ.[1]) Es war also, meint Chrysostomus, eigentlich unter beiden Aposteln kein Streit, sonst würden sie diesen, um nicht die Schüler irre zu machen, privatim ausgefochten haben; es war nur ein ostensibler öffentlicher Auftritt, darum nützlich und lehrreich, weil die Juden, welche Petrus bereits an sich gezogen hatte, auf diese Weise auch für Paulus und dessen Wirksamkeit und Erkenntniss gewonnen werden konnten. Nach Theodoret de divina caritate, Opp. III, p. 1309 ed. Schulze, sind die drei Fragen Christi an den Petrus Joh. 21, 15 ff. mit dessen dreifacher Verleugnung zu combiniren; die Voraussagung seines Märtyrertodes aber sollte theils ihn selber trösten, theils Andere darüber aufklären, dass die Verleugnung nur ökonomischer Art gewesen und nicht der Gesinnung angehörte: ὡς οἰκονομίας ἦν, ἀλλ' οὐ γνώμης ἡ ἄρνησις. Male, setzt der Herausgeber hinzu; neque enim tollebatur Petri γνώμη, etsi invitus labebatur. Hieronymus, selbst eingeweiht in die Feinheiten der griechischen Hermeneutik, ist der obigen Erklärung ausdrücklich beigetreten;[2]) dass aber Augustin sie verwerfen musste, folgt aus seinen Aeusserungen Opp. II, p. 47, ep. 28: Mihi videtur exitiosissime credi, aliquod in libris sacris haberi mendacium, i. e. eos homines, per quos nobis illa scriptura ministrata atque conscripta est, aliquid in libris suis fuisse mentitos.

Aus der Folgezeit lassen sich, wenn nicht Aussprüche, doch Thaten und Vorfälle hervorheben, welche beweisen, dass eine Praxis dieser Art unvergessen bleiben sollte. Nach dem Zeugniss des Georg Pachymeres hat Kaiser Michael Paläologus mit dem Römischen Bischof κατ' οἰκονομίαν, will sagen politisch im gemeinen Sinne und nur um sich gegen die Gallier und Germanen sicher zu stellen, ein Bündniss geschlossen.[3]) Und

---

1) Gataker, l. c. p. 401. Chrysost. Expos. in Gal. 2, 4.

2) Seine Worte citirt Gataker a. a. O. Nova bellator usus est arte pugnandi, ut dispensationem Petri, qua Judaeos salvari cupiebat, nova ipse conditionis dispensatione corrigeret et resisteret ei in faciem, non arguens propositum, sed quasi in publico contradicens. Vgl. Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte, III, S. 159 ff.

3) Epictet. philos. monum. ed. Schweighäuser, p. 680.

wie viele andere Vorgänge aus derselben Epoche der Kirchenpolitik verdienen unter denselben höchst zweideutigen Rechtstitel gebracht zu werden. Als Cyrillus Lukaris 1632 sein Bekenntniss veröffentlichte, welches von der orthodoxen Synode verurtheilt wurde, war es gar sehr ökonomisch, dass seine Gegner, um die Ehre des Patriarchats vor den Augen der Welt zu retten, aus inneren Gründen zu beweisen suchten, dass Cyrill selber unmöglich der Verfasser sein könne, während sie ihn doch selber dafür hielten.

Endlich fand sich Gelegenheit, auch innerhalb des Lehrgebiets von dem genannten Auskunftsmittel Gebrauch zu machen; dies ist in der Dogmengeschichte längst angemerkt worden. Auch das Denken und Lehren ist ein Handeln, es wird durch seinen jedesmaligen Zweck gestaltet und bewegt. Wer streitet oder vertheidigt oder wer nur in der Gedankenübung als solcher begriffen ist, darf sich anders verhalten, vielleicht sich anders ausdrücken als der einfach Vortragende oder abschliessend Behauptende. Da nun die Dialektik der griechischen Väter schon ziemlich ausgebildet war: so durften sie auch verlangen, dass derselben eine gewisse Freiheit zuerkannt, und der Inhalt einer Lehrentwickelung mit Rücksicht auf die Veranlassung und nächste Absicht beurtheilt werden möge. Soweit war ihre Forderung erlaubt, aber sie gingen weiter. Mit dem vierten Jahrhundert verschärfte und verselbständigte sich der Lehrcharakter; die Nachfolger erkannten sich nicht wieder in dem Glauben ihrer Vorgänger, und doch schien es nöthig, den Consensus mit der älteren Ueberlieferung festzuhalten oder doch in irgend einer Weise herzustellen. Als daher Athanasius in Bezug auf das metaphysische Verhältniss des Logos und Sohnes zum Vater auf die von den seinigen sehr verschiedenen Aussagen des Dionysius von Alexandrien aufmerksam gemacht wurde, half er sich mit der Oekonomie, indem er zu bedenken gab, dass Dionysius, um den Sabellius desto kräftiger zu widerlegen, also im polemischen Interesse sich so habe ausdrücken müssen, seine Sätze folglich demgemäss zu verstehen und nicht als abschliessende Lehrbestimmung anzusehen seien (Athan. Opp. I,

De sent. Dion. p. 552). Es war derselbe Athanasius, welcher auch den Ausspruch Christi Marc. 13, 32, dass der Sohn den Tag des Gerichts nicht wisse, für ein Vorgeben erklärt, das nur den Zweck gehabt, unnützen Fragen der Jünger aus dem Wege zu gehen. Auch bei Gregorius Thaumaturgus fanden sich einige dem Nicänischen Dogma widersprechende Stellen, und Basilius weiss sie damit zu beseitigen, dass Gregor hier antithetisch nicht thetisch, *οὐ δογματικῶς ἀλλ' ἀγωνιστικῶς* gesprochen habe. Auch auf diese Unterscheidung ist Hieronymus eingegangen in dem Apol. pro libro c. Jovin. ad Pamach. c. 13: Legimus, eruditissimi viri, in scholis pariter et Aristotelea illa vel de Gorgiae fontibus manantia simul didicimus, plura esse videlicet genera dicendi, et inter cetera aliud esse *γυμναστικῶς* scribere, aliud *δογματικῶς*. Beide Ausdrücke beziehen sich also auf den polemischen und apologetischen Nebenzweck, sie haben ihr eigenes dialektisches Gebiet und ihr eigenes Recht, verschieden von dem der blossen Position und Affirmation, und es gehört zur Oekonomie, diese mit der Vollständigkeit der Lehrentwickelung gegebenen Interessen richtig zu beherrschen. Mit Absicht verbunden kommt daher die Oekonomie auf eine Klugheit hinaus, die aber ebenso wohl in schlaue Berechnung und Tergiversation ausarten kann, woraus sich erklärt, dass mitunter auch eine vorsichtige Zurückhaltung diesen Namen führt: *σιγὴ = καλουμένη οἰκονομία*, Theodoret. Opp. IV, p. 1204. [1])

Wir übersehen nunmehr Licht und Schatten unserer Angelegenheit. Hoffentlich findet der Leser in dem Gesagten mehr als eine gelehrte Mikrologie, denn es ist eine solche, die doch zuletzt auf einen grünen Zweig führt. Der wahre Gehalt des von uns besprochenen vieldeutigen Worts und dehnbaren Begriffs ist ein historisch-religiöser, nämlich die Anschauung einer göttlichen Führung des Menschenlebens, welche in der Erlösung durch Christus ihren höchsten Ausdruck findet, also die Verbindung des christlichen Princips mit einer in's Grosse gehen-

1) Vgl. Münscher, a. a. O. S. 161. Zöckler, Hieronymus, S. 413.

den und organisch abgestuften Geschichtsbetrachtung. Von diesem Bestreben waren die altgriechischen Schriftsteller lebhaft ergriffen; sie wollten sich den Haushalt der Weltregierung, wie er in biblischer Umrahmung ihnen vor Augen stand, dergestalt verdeutlichen, dass die dunkeln Stellen von den leuchtenden Wendepunkten aus ihre Deutung empfangen, der rothe Faden nirgends abreissen, der Glaube an die leitende Macht selbst durch scheinbare Widersprüche nicht erschüttert werden sollte. Die Liebe und die geistige Anstrengung, die sie auf diese Reflexion verwendeten, gereicht ihnen zur Ehre. Auch ist gezeigt worden, wie sich dabei die merkwürdige, Speculation und Mystik verschmelzende Biegsamkeit ihres Denkens verräth, wie ihre Anschauung immer mehr in die Sphäre des Sichtbaren und Endlichen eingeführt wird, bis sie von dem idealen Hintergrund, aus welchem sie stammt, selbst wieder abgelöst werden muss. Entstellt aber wurde das Lehrstück von der Oekonomie, wenn es diesen Namen verdient, durch die ebenso vermessene wie kleinliche und unhaltbare Teleologie in der Durchführung, mehr noch entstellt durch die Uebertragung auf das menschliche Handeln. Wie sehr die Griechen übrigens bereit sein mochten, Göttliches und Menschliches auseinander zu halten, hier gefiel ihnen die Vermischung des Ungleichartigen; sie maassten sich eine providentielle Tugend an, welche ihnen Gelegenheit gab, ihren eigenen sittlichen Mangel mit einem höhern Nimbus zu umkleiden und nach dem Maassstabe eines göttlichen Geschehenes zu rechtfertigen. Die Grundsätze der Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit blieben im Allgemeinen stehen, aber sie verloren an Selbständigkeit und Geradheit, indem sie in der Anwendung nach den Fingerzeigen der Zweckmässigkeit modificirt wurden, und die dazu gegebene Anleitung wirkte um so bestechender, da sie aus dem Vorbild der Weltregierung entnommen zu sein schien. Die moralische Oekonomie ist daher nur das schlechte Seitenstück der religiösen.

Wir sind berechtigt, eben diese Wahrnehmungen auch für die allgemeinere Charakteristik des kirchlichen Griechenthums zu benutzen; es ist eine religiöse Stärke und dicht neben ihr eine

sittliche Schwäche und zugleich eine höchst gefährliche Einseitigkeit in der Bildung und Durchführung des sittlichen Standpuncts darin ausgesprochen, und beide Eigenschaften treten zu stetig auf, um nicht mit der Geistesrichtung dieser Abtheilung der Christenheit zusammenzuhängen. Für die Tugend als Nachahmung des Göttlichen und Erhebung über die Welt haben sich die Griechen stets begeistert, nicht so für die einfache Pflichtübung in der Welt. In der altgriechischen Philosophie hat sich der Begriff der Pflicht als des *καθῆκον* und *κατόρθωμα* spät ausgebildet; die griechische Kirche aber hat ihn zu leicht genommen, indem sie das Gefühl des Verbindlichen nicht mehr unmittelbar, sondern unter Beschränkungen und Theilungen wirken liess, später aber sich einer geistlosen Aeusserlichkeit der Tugendübung ergab. Das Abendland verhält sich anders. Im Ganzen zeigt es ein einfacheres, strengeres und mehr unverschränktes Pflichtgefühl. Allein auch dieser Unterschied der beiden kirchlichen Gebiete darf nicht als ein schlechthin gegebener hingestellt werden, da ihn die Geschichte theilweise wieder ausgeglichen hat. Auch im Abendlande sollte die Zeit kommen, wo der einfache Damm der Pflichtmässigkeit durchbrochen werden, und wo das Gute nicht mehr durch sich selbst ansprechen und ergreifen sollte, sondern das Princip einer vermeintlich höheren Zweckmässigkeit musste es erst bearbeiten, abstufen und vertheilen, damit erhelle, wie weit es unter Umständen und in gegebenen Fällen anwendbar sei, oder ob es gar seinem eigenen Gegentheil in sich selber Raum geben dürfe. Daher konnte es geschehen, dass gerade auf diesem abendländischen Boden ein System kunstvoll zugerichteter und den Interessen der Kirche sich anschliessender moralischer Brauchbarkeit und Zweckdienlichkeit sich entwickelte, — das System des Jesuitismus, zu welchem die Anweisungen der griechischen Oekonomie doch nur einen geringen Ansatz bilden.

Mit dem Namen Jesuitismus möchten wir jedoch diesen Aufsatz nicht beschliessen, lieber mit einer literarischen Bemerkung. Oben ist auf J. C. Suiceri Thesaurus ecclesiasticus,

2 voll. ed. tert. Traj. ad Rhen. 1746, verwiesen worden, woselbst sich viele von uns benutzte Stellen, obwohl in ganz anderer Ordnung gesammelt finden. Dieses für seine Zeit bewundernswürdige Werk ist noch jetzt die einzige Fundgrube zur Kenntniss des Sprachschatzes der griechisch patristischen Literatur und enthält Vieles, was man bei du Fresne und bei Stephanus vergeblich sucht. Dennoch ist es in vieler Beziehung ganz unbrauchbar geworden. Suicer hat zahlreiche für den gegenwärtigen Standpunct der Wissenschaft wichtige Worte übergangen, während er nach damaliger Gewohnheit die Hälfte des Raumes auf vollständig abgedruckte und lateinisch übersetzte Belegstellen verwendet und verschwendet. Die ganze Art der lexikalischen Behandlung und Beurtheilung ist veraltet. Die Literatur des zweiten und theilweise auch des dritten Jahrhunderts ist seitdem durch Bereicherung und kritische Bearbeitung der Quellen umgeschaffen worden. Daher kann Suicer's Lexikon für diese erste Epoche gar nicht mehr in Betracht kommen, weit mehr für die spätere, welche das vierte bis sechste Jahrhundert umfasst. Eine Erneuerung des Werks wäre ein bedeutendes und, wie ich glaube, kein unabsehbares Unternehmen. Man bedenke wohl, dass wir gegenwärtig für einen grossen Theil der Schriftsteller, wie namentlich die Apologeten, gute Indices besitzen, und dass die Pariser Ausgabe des Stephanus, welche besonders C. B. Hase mit Rücksicht auf den kirchlichen Sprachgebrauch bereichert hat, eine ansehnliche Beihülfe leisten würde. Freilich müsste sich eine Anzahl jüngerer und theilweise philologischer Kräfte zu diesem Zweck vereinigen und die Sammlung des Materials unter sich vertheilen; die kirchlichen Kanones, die Liturgien und die Acten der Concilien dürften nicht ausgeschlossen werden. Vor Allem hätten die Bearbeiter das Vorurtheil, das jedem den Zeitinteressen fernliegenden Werke im Wege steht, zu überwinden. Die letztere Schwierigkeit mag heut zu Tage für Viele entscheidend sein. Das soll mich aber nicht abhalten, wenigstens den Gedanken auszusprechen, dass die erneuerte Herstellung eines solchen Thesaurus, die ebenso wohl eine Abkürzung wie

eine Bereicherung des alten Suicer sein müsste und vielleicht kaum die Hälfte dieses Umfangs erfordern würde, nicht bloss dem Theologen und Kirchenhistoriker vielfach zu Statten kommen würde, sondern auch dem philosophischen Geschichtsforscher, dem Archäologen und Kanonisten und endlich dem Sprachforscher selber bedeutende Dienste leisten.

XX.

Der Stand der Verhandlungen über die beiden letzten Capitel des Römerbriefes.

Von

Dr. H. Holtzmann,
Professor in Heidelberg.

Nachdem schon Semler von einem doppelten Anhang zum Römerbrief [1]), Paulus von einem Nebenbrief an die Aufgeklärten und Vorsteher [2]), Griesbach [3]), Flatt [4]) und Eichhorn [5]) von Beigaben zur weiteren Ausführung des zuletzt behandelten Gegenstandes gesprochen und theilweise auch die Frage angeregt hatten, ob insonderheit C. 16 als ein nach Rom gerichtetes Stück zu begreifen sei, erkannte in letzterem zuerst David Schulz das Fragment eines Epheserbriefes [6]) — eine Ansicht, welche bis auf die neueste Zeit sich des grössten

1) Paraphrasis epistolae ad Romanos, 1769.

2) De originibus epistolae ad Romanos, 1801. Vgl. auch: Des Apostels Pauli Lehrbriefe an die galatischen und römischen Christen, 1831.

3) Opuscula, ed. Gabler, 1825, II, p. 63.

4) Vorlesungen über den Brief an die Römer, herausgegeben von Hoffmann, 1823, S. 468 f.

5) Einleitung in das N. T. III, 1812, S. 232 f., 243.

6) Studien und Kritiken, 1829, S. 609 f.

Beifalls erfreut und z. B. an Schott[1]), Reuss[2]), Ewald[3]), Laurent[4]), Ritschl[5]), Hausrath[6]), Mangold[7]), Straatman[8]) und Lucht[9]) Vertreter gefunden hat. Nur über den Umfang dieses Epheserfragments ist man noch nicht in's Reine gekommen, sofern dasselbe sich bald auf V. 1—20 (Reuss und Renan), bald auf V. 3—20 (Ewald), bald auf V. 1—15 (Laurent), bald auf V. 1—6, 17—20 (Lucht), bald auf das ganze Capitel (Schenkel) erstrecken sollte. Ja sogar auf C. 9—11[10]) oder auf C. 12—14[11]) wollte man die Ephesus-Hypothese ausdehnen — eine Uebertreibung, gegen welche mit Recht Rovers[12]) und Kremer[13]) aufgetreten sind, während die ganze Hypothese in Schmid[14]) und Bleek[15]) Bestreiter, in Renan und Schenkel Umbildner in der Richtung gefunden hät, dass der Erstere eine mehrfache Ausstellung des ganzen Briefes durch Paulus selbst annimmt, so dass nach Rom bloss die 12, nach anderen Gemeinden die 14 ersten Capitel bestimmt gewesen wären, nach Ephesus insonderheit mit dem Zusatze 16, 1—20[16]), während der Zweite in Cap. 16 ein ostensibles Empfehlungsschreiben der Phöbe sieht,

---

1) Isagoge, 1830, S. 249 f.
2) Geschichte der h. Schriften, 4. Aufl. 1864, S. 98.
3) Die Sendschreiben des Paulus, S. 428 f.
4) Neutestamentliche Studien, 1866, S. 32 f.
5) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1866, S. 352.
6) Paulus, 1865, S. 2. Vgl. jedoch 2. Aufl. S. 306. 443. Auch Schenkels Bibel-Lexikon, IV, S. 435.
7) Der Römerbrief, 1866, S. 38. 62.
8) Theologisch Tijdschrift, 1868, S. 27.
9) Ueber die beiden letzten Capitel des Römerbriefes, 1871, S. 16 f., 126 f., 133 f., 151 f., 159 f.
10) Weisse: Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe, S. 46 f.
11) Straatman: A. a. O. S. 24 f., 55 f.
12) Theologisch Tijdschrift, 1868, S. 310 f.
13) Theologisch Tijdschrift, 1869, S. 26 f.
14) De Paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento, 1830, S. 13 f.
15) Einleitung in das N. T., S. 411.
16) Saint-Paul, 1869, p. LXV sq. LXXII sq.

gerichtet an die verschiedenen, auf der Reise berührten Gemeinden, also zunächst und hauptsächlich nach Ephesus, schliesslich aber auch nach Rom.[1])

Handelte es sich bisher nur um die Integrität des Römerbriefs, so wurde eine durchgreifendere, auf die Echtheit der beiden Schlusscapitel selbst gerichtete Kritik von Baur angebahnt, welcher in ihnen einen im ausgleichenden Geiste der Apostelgeschichte gearbeiteten Versuch sah, den mahnenden Worten des Paulus, die zunächst bei der judenchristlichen Gemeinde Roms erfolglos geblieben seien, durch allerlei begütigende und entschuldigende Beifügungen, wie z. B. 15, 15. 18, einen nachträglichen Eingang zu sichern. Aber dieser Pseudopaulus übertreibe 15, 19 den Umkreis seiner Wirksamkeit (Illyrien), setze Undenkbares (z. B. 15, 23 es leide ihn schon seit Jahren nicht mehr im Orient), erkläre Jerusalem für den Ausgangspunct seiner Mission (15, 19) und nenne Christum sogar einen Diener der Beschneidung (15, 8). Besonders wird 15, 24. 28 benutzt, weil Paulus hier nur vorübergehend in Rom verweilen, dann aber nach Spanien weiter gehen will. Desshalb entschuldige sich der Apostel, dass er sich an die Römer wende, da sonst sein Grundsatz sei, „nicht auf fremden Grund zu bauen" (15, 20). Aber sowohl diese Stelle, wie auch Anderes sei aus den Korintherbriefen, der Anfang 15, 1—13 dagegen geistlose Wiederholung und Anhäufung. Die Citate 15, 9—12 sollten bloss die Judenchristen beruhigen, ja V. 4 werde zur Empfehlung der paulinischen Lehre ohne weiteres das ganze A. T. in Anspruch genommen[2]). Schwegler[3]) und Volkmar,[4]) die sich anschlossen, meinten, C. 15 sei nur hinzugefügt, um das gereizte Urtheil der Herrschenden gegen den Brief durch entgegenkommende Zugeständnisse zu mildern.

Die Apologeten pflegten hierauf etwa Folgendes zu ant-

1) Bibel-Lexikon, V, S. 114 f.
2) Paulus, 2. Ausg. 1866, S. 393 f.
3) Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 299 f. II, S. 123 f.
4) Die römische Kirche, 1857, S. 3.

worten: Wenn auch Einiges allerdings den Anschein von Concessionen an das Judenchristenthum macht, so sei doch das Meiste vom Standpunct der paulinischen Dogmatik aus erklärlich. Die Stelle 15, 8 darf von V. 9 nicht getrennt werden. Christus ist allerdings ein „Diener der Beschneidung", aber so gut, wie auch „der Vorhaut", und dass die Juden um der Väter willen Gottgeliebte seien, sage Paulus auch 11, 28; ja in Stellen wie 11, 13 f., 17 f., 28 f. werde der Heidenmission sogar fast jede selbständige Bedeutung abgesprochen, und das Verhältniss so hingestellt, als wäre sie nur ein Mittel zur Erreichung des eigentlichen Zwecks, der Bekehrung Israels. Im Grunde findet sich auch Röm. 1, 16. 3, 2. 9, 1—5. 10, 1 dieselbe Anschauungsweise. Nimmt man das heilige Interesse für sein Volk, das der Apostel auch sonst an den Tag legt, hinzu, so werde man das Capitel um so weniger des Apostels unwürdig und, zumal wenn mit Mangold 15, 1—13 auf eine besondere Partei von heidenchristlichen Starken bezogen wird, die den Gegensatz gegen die Schwachen auf die Spitze trieben (a. a. O. S. 63 f.), auch nicht an Wiederholung krankend finden können. „Allerdings ist zunächst 15, 1 f. Alles auf die Judenchristen berechnet" — sagt Reuss (a. a. O. S. 97). Wenn aber, wie jetzt vielfach angenommen wird, der ganze Brief an Judenchristen gerichtet ist, so fällt auch dieser Anstoss hinweg. Musste auch die unsichere Stellung der Doxologie 16, 25—27 zugegeben werden, so könnte sie ja, wie Eph. 3, 20. 21 beweist, auch am Schlusse von C. 14 stehen, ohne dass daraus etwas für die Unechtheit von C. 15 und 16 folgte. Wenn dann in den meisten Urkunden die Doxologie ihre Stellung am Schlusse erhielt, so sei das aus Zweckmässigkeitsrücksichten geschehen und insofern vom Apostel selbst beabsichtigt gewesen, als C. 15 jedenfalls als Nachschrift zu betrachten sei. Als ein weiterer Nachtrag erscheint dann C. 16, wie denn überhaupt der Schluss des Römerbriefes, als die Abreise der Phöbe sich verzögerte, mit Unterbrechungen geschrieben worden sei, wesshalb 15, 1—3 die Wiederaufnahme des allgemeinen Gedankens von C. 14 erst einen neuen Fluss der Gedanken veranlasst und der Vorsatz,

den Brief zu schliessen, schon 15, 33 hervortritt. Sollte aber C. 16 ursprünglich nicht hierher gehören, so wird mit Ewald angenommen, dass man, als diess bemerkt wurde, in zu grossem Eifer weiter ging, d. h. man verfuhr wie Marcion, sodass 16, 25—27 an den Schluss von C. 14 trat.

Auf die Dauer konnte man sich bei solchen Vermittelungen nicht beruhigen und griff desshalb wieder zu durchgreifenden Formulirungen des Zweifels. Nach Weisse ist der Römerbrief überhaupt mannigfach interpolirt[1]), und Uhlhorn's Urtheil „Der Widerlegung bedarf dieses Curiosum nicht"[2]) dürfte nach dem, was selbst Laurent über das Hereindringen von Randglossen in den Text erörtert hat (a. a. O. S. 3 f.), als überflink fertig erscheinen. Wenigstens der nächste Erfolg hat ihm nicht entsprochen. Nachdem schon Straatman sich die Bedenken Baur's angeeignet, jedoch Stellen wie 15, 8. 15. 16. 23. 25—29 für paulinisches, vom Redactor überarbeitetes Material erklärt hatte, hat sich Lucht, der scharfsinnigste Vertreter der Interpolationshypothese, das Verdienst einer eingehenden und erschöpfenden Darstellung des gesammten, der Beurtheilung sich darbietenden Materials erworben. Sein eigener Lösungsversuch geht aus von der Doxologie 16, 25—27. Stand dieselbe ursprünglich am Ende, wie kam sie hinter 14, 23? Stand sie ursprünglich hier, wie erklären sich nach einer solchen Schlussformel noch die beiden Anhangscapitel? Sie würden sich schon einfach durch diese ihre Stellung als unechten Zusatz erweisen. Rein unerklärlich aber wäre, die Echtheit der Schlusscapitel und der Doxologie vorausgesetzt, die Versetzung der letzteren vom Ende an den Anfang beider Capitel. Auf diesem Wege kommt der Verfasser zu dem Resultate, dass sowohl die Anhangscapitel überhaupt, als auch insonderheit die Doxologie erst nachträglich entstanden sind, um dem unvollständigen Römerbrief einen Abschluss zu verleihen; aus dem

---

1) Philosophische Dogmatik, I, S. 146. III, S. 155. Beiträge, S. 28 f.

2) Zeitschrift für historische Theologie, 1866, S. 21.

gleichen Bestreben erklären sich auch die besonderen Lesarten, welche die Codices D E F G in 16, 16—24 bieten, woraus zugleich hervorgeht, dass die Textrecension, die D und E zu Grunde liegt, sie nicht ursprünglich enthalten haben kann. Es müssen nämlich als unserem jetzigen Texte vorangehend zwei Recensionen angenommen werden, in welchen jenes Bestreben, den Römerbrief abzurunden, auf doppelte Weise zum Ausdruck kam: die Form Röm. 1—14. 16, 25—27 und die andere Röm. 1, 1—16, 24. Als man beide mit einander verglich, fügte man entweder die Doxologie aus der ersten an die zweite an, oder Röm. 15 und 16 aus der zweiten an die erste. So erklärt sich die verschiedene Stellung der Doxologie, welche ursprünglich zum Behufe der Vorlesung als Peroration gedacht war, so auch die verschiedene Stellung von Röm. 16, 24.

So gewiss nun aber auch die Doxologie nach Form, Diction und Gedankengehalt unpaulinisch ist, so wenig lässt sich dieses Urtheil ohne weiteres auf den Gesammtinhalt der beiden Schlusscapitel übertragen. Vielmehr scheint 16, 21—24 der echte Schluss noch vorzuliegen, welchen der Ueberarbeiter in die jetzige Form umschmolz. Und zwar war es ohne Zweifel ein und dasselbe Interesse des römischen Klerus und der katholischen Kirche, dem wir beides verdanken: die Unterdrückung des ursprünglichen Schlusses und den jetzigen Inhalt der Schlusscapitel. Zu dem anderweitigen Material, welches er dabei benutzte, gehört vornämlich ein 16, 1—6. 17—20 noch erkennbares Paulusschreiben nach Ephesus. Denn auch 16, 17 kann allerdings kaum nach Rom gerichtet sein. Nimmt man an, dass aus dem Epheserbriefe nur Fragmente in den Römerbrief verarbeitet sind, so konnte eine speciellere Charakterisirung der hier genannten Irrlehrer ja voraus gehen.

Die Stelle 15, 1—13 anlangend, vermuthet Lucht, es liege ihr wenigstens in den Eingangsversen noch paulinisches Material zu Grunde. Das Thema von der Behandlung der Schwachen sei ursprünglich in einer Weise fortgesetzt gewesen, welche einer späteren asketisch gesinnten Generation anstössig werden konnte. Daher die Ueberarbeitung, deren Spuren gleich

mit ὀφείλομεν 15, 1 beginnen und besonders in der Wendung, welche der Begriff der ὑπομονή von der den Nächsten ertragenden Nachsicht zu der Geduld im Leiden nimmt, zu Tage treten. Nur was er als Anknüpfung brauchen konnte, nahm der Redactor aus der paulinischen Weiterführung von 14, 23 auf. Der ganze Abschnitt aber schiebt dem ursprünglichen Gegensatze von pharisäischen und essenischen Judenchristen den andern von Heidenchristen und Judenchristen unter.

Als noch gemischter stellt sich der Abschnitt 15, 14—33 heraus. Auch hier haben manche paulinische Ausdrücke unpaulinische Bedeutung angenommen, und sind echt paulinische aus 2 Kor. 8—10 entlehnt. Auf Grund der letztgenannten Capitel habe der Verfasser unsere Stelle gebildet in der conciliatorischen Tendenz, den Paulus wegen seines Schreibens an die Römer zu entschuldigen. Daher werde die römische Gemeinde 15, 14 auf eine höhere Stufe der christlichen Entwickelung gestellt, als von Paulus selbst 1, 8. 11. 13 geschehen war. Ebenso stimme schlecht zu des Paulus sonstigem apostolischen Vollbewusstsein, was er 15, 15, sich und seinem Wagniss, an die Römer zu schreiben, zur Entschuldigung sage. Es werde 15, 16 die χάρις, die Paulus selbst von seinem Apostelamte erkläre (1, 5. 12, 3), zu einem Priesteramte umgedeutet; der Ausdruck λειτουργός deute auf Mission von den Aposteln, dem Paulus selbst aber werde indirect die Apostelwürde abgesprochen; und für einen Nichtapostel sei es allerdings τολμηρότερον, einen Lehrbrief an die römische Gemeinde zu richten. Um nichts destoweniger das Kommen des Paulus in die petrinische Gemeinde Roms zu rechtfertigen, lasse der Verfasser ihn sagen, er habe im Orient keinen Raum mehr (15, 19. 23), da aber in Rom das Evangelium schon verkündigt war (15, 20. 21), sei er bisher nicht dahin gekommen und komme auch jetzt nicht etwa um zu predigen, sondern bloss auf der Durchreise nach Spanien dahin (15, 23. 24. 28. 29). Auf diese Weise wurde die wirkliche Sachlage absichtlich entstellt, um den Anstoss, welchen die römische Gemeinde an dem echten Schreiben des Paulus genommen habe, zu entfernen.

Da aber trotz aller Indicien der Unechtheit sich auch in diesem Abschnitte paulinischer Sprachgebrauch und richtige Angaben finden, nämlich 15, 25. 26. 28 (nur anstatt des Schlusses nach 15, 24 zu lesen *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς*). 29 (?). 30 (mit Ausnahme von *συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν*), 31—33, so ist anzunehmen, dass auch hier der Redactor paulinisches Material, wozu namentlich was 15, 25 f. über den Reiseplan des Apostels gesagt wird und die Ermahnung zur Fürbitte 15, 30 f. gehören, tendenzmässig verarbeitet habe.

Auch nach dieser Schärfung der kritischen Position haben hervorragende Vertreter selbst der kritischen Theologie, wie Hilgenfeld[1]) und Schenkel[2]) das Gewicht der für die Echtheit sprechenden Gründe überwiegend gefunden, während Lipsius die Echtheit mindestens für sehr zweifelhaft hält und in der Hauptsache auf Seiten Lucht's steht[3]). Auch mir scheint es, als seien namentlich folgende Bedenken trotz aller Rettungsversuche stehen geblieben. Wenigstens drängen sie sich bei jeder neuen Lesung nur immer in verstärktem Maasse auf.

1) Die positive Nachricht in des Origenes Commentar zu Röm. 16, 25—27 (X, §. 43), dass Marcion den Römerbrief mit der Stelle 14, 13 „abschnitt". Den betreffenden Ausdruck der lateinischen Uebersetzung des Rufinus (dissecuit) will freilich Fr. Nitzsch bloss auf ein Verstümmeln deuten[4]). Allerdings lässt Marcion auch mitten im Briefe Stücke aus, und so könnte es sich möglicher Weise auf die Recension des Marcion, nicht auf den kanonischen Brief, wie er damals aussah, beziehen, wenn Tertullian (adv. Marc. 5, 14) die Stelle Röm. 14, 10 als am Schlusse des Römerbriefes (in clausula) stehend anführt[5]). Möglicher Weise konnten die beiden letzten

1) Z. f. w. Theol., 1866, S. 367. 1871, S. 602. 1872, S. 297 f.

2) Bibel-Lexikon, V, S. 113 f.

3) Protestanten-Bibel, 1872, S. 488. 612. 629.

4) Zeitschrift für historische Theologie, 1860, S. 284 f.

5) So Rönsch: Das Neue Testament Tertullians, 1871, S. 320 f. 350.

Capitel schon auf Marcion denselben Eindruck machen, welchen sie seit Baur auf die Kritik machen. Doch gewinnt jene Notiz des Tertullian sehr an Gewicht im Zusammenhang mit der weiteren Thatsache, dass auch Irenäus, welcher den Römerbrief in allen seinen übrigen Theilen sehr häufig citirt, gerade diese beiden letzten Capitel ignorirt, also nicht gelesen zu haben scheint [1]). Der Erste, welcher sie ausdrücklich als Theile des Römerbriefes citirt, ist der alexandrinische Clemens, und im Abendlande würde die positiv nachweisbare Bekanntschaft damit sogar erst aus dem vierten Jahrhundert datiren, wofern nicht der muratorische Fragmentist mit seiner vielumstrittenen Behauptung, dass Lucas semote passionem Petri et profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam behandle, auf Röm. 15, 24 hinzudeuten schiene. Wie indessen die beiden in Rede stehenden Capitel des Römerbriefes mit dem letzten des Johannes-Evangeliums das Schicksal, von Irenäus ignorirt zu werden, gemein haben, so auch die sonderbare Erwähnung ihres Hauptinhaltes, der profectio Pauli und der passio Petri, in jenem Appendix zu des Fragmentisten Wissenschaft über die Apostelgeschichte.

2) Während die 14 ersten Capitel ein wohlgeordnetes, in klare Gruppen sich auseinanderlegendes Ganze bilden, wird es dem Exegeten von 15, 1 an zu Muthe, wie dem Darsteller des Laufes unsres vaterländischen Hauptstromes, wenn er an die Stelle gekommen ist, wo die Gewässer anfangen breit zu werden, theilweise zu versanden und endlich in verschiedenen Betten nach dem Meere zuzustreben. Der vier- oder fünffache Schluss 15, 13. 33. 16, 20. 24. 27 fällt, zumal in der Verbindung mit der kritisch unsicheren Stellung der Doxologie 16, 25—27 und dem, zwischen die Grüsse gewaltsam hereingezwängten, polemischen Abschnitt 16, 17—20 auf. Unter allen Umständen bleibt das Urtheil bestehen, dass da nicht Alles in Ordnung sein kann, wo die Zeugen soweit auseinander

1) Ziegler: Irenäus, S. 95. — (Ueber den Schluss des Römerbriefs bei Marion vgl. auch Z. f. w. Th. 1874. III, S. 461 f., A. d. H.)

gehen, dass eine und dieselbe Stelle bald, wie in ℵBC und bei den Lateinern, an ihrem jetzigen Orte, also 16, 17—20, bald, wie fast in mehr als 200 Minuskeln, in den arabischen Versionen und bei vielen griechischen Auslegern geschieht, zwischen 14, 23 und 15, 1, bald, wie z. B. im alexandrinischen Codex der Fall, an beiden Orten, bald aber auch an keinem von beiden steht, wie in den Handschriften F G und in alten Texten der Itala. Dies weist schlechterdings auf späteren Hinzutritt der Doxologie zum Ganzen, wesshalb auch der Segenswunsch 16, 24 theils ganz ausgelassen, theils vor, theils hinter die Doxologie gesetzt wird.

3) Wenn der Sprachgebrauch der beiden Schlusscapitel im Allgemeinen mehr derjenige der kleinen Paulinen als der des Römerbriefes ist, so glaube ich, was speciell die Doxologie anlangt, in meiner „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe" (S. 307 f.), gezeigt zu haben, dass sie ein Werk dessen sein muss, welcher Eph. 3, 5. 9. 10. 20. 21 geschrieben hat. Ohne das dort Gesagte hier wiederholen zu wollen, bemerke ich nur, dass auch die durchaus gnostisirende Ausdrucksweise zu diesem Resultate stimmt (*μυστήριον σεσιγημένον, διὰ γραφῶν προφητικῶν γνωρισθέν, θεὸς αἰώνιος, χρόνοι αἰώνιοι, μόνος σοφὸς θεός*), wie auch die conciliatorische Coordination *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* im Sinne der Identität beider. Fest steht somit auf jeden Fall, dass am Schlusse des Römerbriefes eine fremde Hand anordnend und abschliessend thätig war.

4) Wenn der Brief nach Westen abgehen soll, befremdet 16, 1 der östliche Hafenplatz von Korinth, Kenchreä. Auf eine andere Localität als Rom, etwa auf Ephesus, deuten die Grüsse, welche entboten werden von Aquila und Priscilla 16, 3. 4, die sich doch sowohl vor (vgl. Apg. 18, 18. 26. 1 Kor. 16, 19), als nach (vgl. 2 Tim. 4, 19) dieser ihrer Erwähnung in Ephesus befinden, während was Röm. 16, 4 von ihnen gesagt wird, an 2 Kor. 1, 8. 9 erinnert, ferner auch von Epainetos, *ὅς ἐστιν ἡ ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστὸν* 16, 5. Dass aber auch die Zeit, da Paulus dies

schrieb, nicht zu dem Datum des Römerbriefs stimmt, erhellt aus 16, 7 *συναιχμάλωτοί μου* (Kol. 4, 10. Philem. 23), welche auf die Zeiten der Gefangenschaft des Paulus führen.

5) Es ist überhaupt schwer zu denken, dass Paulus in einer Gemeinde, in welcher er noch gar nicht gewesen ist, so viele Bekannte gehabt haben sollte, wie nach 16, 3—15 vorausgesetzt werden müsste. Wenn in dieser Liste die Namen Junias 16, 7, Narcissos 16, 11, Rufus 16, 13 (vgl. Marc. 15, 21), Hermas 16, 14, Nereus 16, 15, vielleicht auch die Herodäernamen 16, 10. 11 nach Rom weisen, so könnten sie überdies recht wohl der ältesten Localsage entnommen sein. Auffällig ist auch die nachdrückliche Hervorhebung solcher Personen, welche jüdischer Abkunft sind und desshalb *συγγενεῖς* (16, 7. 11. 21) heissen.

6) Die Warnung vor Irrlehrern 16, 17—20 passt schwerlich in eine Anrede des Paulus an die römische Gemeinde vom Jahre 59; zulässiger ist immerhin die Adresse nach Ephesus. Dagegen erinnert schon V. 17 an 2 Joh. 10. 2 Tim. 3, 5 und der Ausdruck *ποιεῖν τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε* führt zwar nicht auf die römische Gemeinde so früher Zeit, wohl aber auf gnostisirende Häretiker, welche von dem gemeinschaftlichen Glauben abweichen; dieselben werden dann V. 18 ganz ähnlich wie in den Pastoralbriefen als redefertige (*διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας* = Kol. 2, 4 *ἐν πιθανολογίᾳ*), aber sittlich verkommene Menschen beschrieben, und V. 19 wird, anknüpfend an Matth. 10, 16 der römischen Gemeinde das Zeugniss ausgestellt, dass sie bisher von Irrlehren unberührt geblieben sei: dies wieder nach 1, 8, wo aber nur vom Vorhandensein einer römischen Gemeinde, nicht von ihrer Rechtgläubigkeit Weltbekanntschaft ausgesagt war. Noch mehr aus der Rolle fällt der Verfasser, nachdem er V. 19 sich in die Zeit des Paulus zurückzuversetzen suchte, V. 20, wo unmittelbar gegenwärtige Kämpfe vorausgesetzt sind.

7) Die Mahnung 15, 1—13 soll zwar das Thema 14, 1—23 fortsetzen, wie der Eingang 15, 1 zeigt. Aber schon der Fort-

gang 15, 2. 3 lässt an die Stelle des concreten Falles und des Gegensatzes der ἐσθίοντες und μὴ ἐσθίοντες die abstractere Aufforderung, überhaupt nicht sich selbst und das eigene Interesse im Auge zu haben, und von 15, 5 ab den allgemeineren Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen treten. Dabei ist die Darstellungsweise nicht paulinisch, die ganze Ausführung schon in 15, 3. 4 überflüssig, ja geradezu ungehörig, weil die Aufforderung zur hoffenden Geduld in Leiden, von welchen weder vorher, noch nachher die Rede war, zum 15, 1. 2 angeschlagenen Thema nicht passt, dafür aber lediglich durch das Schriftcitat und eine Reminiscenz an 5, 3 veranlasst scheint. In den Zusammenhang wird dann 15, 5 mit der lediglich lexikalischen Verbindung ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως zurückgelenkt. Den Eindruck des Unpaulinischen macht auch die Betonung des Erlösungswerkes als Tugendmusters 15, 3. 5. 7 (im Gegensatze zu der concreten Geltendmachung des Vorbildes Christi 2 Kor. 8, 8), die pointelose Allgemeinheit der Citate 15, 9—12 (im Gegensatze zu Röm. 4, 17. 9, 25—29. Gal. 3, 8).

8) Die Stellung zum Judenthum befremdet allerdings. Während nach Röm. 11, 30—32 Juden und Heiden aus reiner Gnade zum Heil berufen worden (vgl. 11, 32 ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ), erfolgt nach 15, 8. 9 die Berufung der Juden von Rechtswegen, nur die der Heiden ὑπὲρ ἐλέους. In diesem Zusammenhange befremdet allerdings der Ausdruck διάκονος περιτομῆς. Christus ist hiernach, zunächst wenigstens, um der Juden willen gekommen, nämlich um die ihren Vätern von Gott gegebenen Verheissungen einzulösen. Nach 15, 8 gelten daher auch die Verheissungen nur den Juden (vgl. Eph. 2, 12), und es ist insofern ein Selbstwiderspruch, wenn sie 15, 12 auch als Besitz der Heiden vorausgesetzt sind. Im selben Zusammenhang ist es gedacht, wenn auch Paulus nach 15, 19 seine Mission von Jerusalem aus aufnimmt, wenn 15, 27 die Gemeinde von Jerusalem als Lehrerin der Heiden, und wenn 15, 29 die Herstellung eines brüderlichen Verhältnisses zwischen Juden- und Heidenchristen durch die Collecte als πλήρωμα

εὐλογίας erscheint. Eine gleiche conciliatorische Tendenz erhellt besonders aus 16, 7, wonach dieselben Personen mit Paulus befreundet und angesehen bei den Zwölfen sind.

9) Im ganzen Abschnitte klingen die Korintherbriefe nach, insonderheit ist Röm. 15, 14f. von 2 Kor. 10, 12—18 abhängig. Wie 15, 15 so begegnet Paulus auch 2 Kor. 10, 10 dem Vorwurfe, als ob seine Briefe einen ungeziemenden Ton anschlügen. Die Abwehr der Anklage eiteln Selbstruhmes ist zwar nicht 15, 17, wohl aber 2 Kor. 10, 12—17 am Platze. Ganz entschieden klingt dann 15, 18 selbst der Ausdruck an an 2 Kor. 10, 11 (*οἷοι τῷ λόγῳ — τοιοῦτοι τῷ λόγῳ*), 12 (*οὐ γὰρ τολμῶμεν*), 14 (*οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐφικνούμενοι εἰς ὑμᾶς ὑπερεκτείνομεν ἑαυτούς*), 15 (*οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις*). Die Berufung auf die von ihm vollbrachten Zeichen und Wunder 15, 19 ist aus 2 Kor. 12, 12, der Grundsatz 15, 20 *μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ* aus 2 Kor. 10, 15 (*οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις*), 16 (*οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι*). Wenn 15, 24. 28 Rom nur als Durchgangspunct erscheint auf der Missionsreise nach Spanien, so liegt auch hier wieder 2 Kor. 10, 16 zu Grunde, wo Paulus in ähnlichem Zusammenhange die Absicht ausspricht, wenn die korinthische Gemeinde hinlänglich im Glauben befestigt sei, das Evangelium noch in die über Korinth hinausliegenden Erdtheile zu tragen. Der Reiseplan, wonach Paulus 15, 24. 28 nur auf der Durchreise nach Spanien die Römer besuchen wird, ist gebildet nach Analogie von 1 Kor. 16, 7 (*ἐν παρόδῳ*) und, im Verein mit der Aussicht auf *προπεμφθῆναι*, nach 1 Kor. 16, 6. 2 Kor. 1, 16. Ferner erinnert 15, 25 an 2 Kor. 9, 1 und 15, 27 an 1 Kor. 9, 11. 2 Kor. 8, 14, Aquila und Prisca 16, 3 an 1 Kor. 16, 19, die *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας* 16, 5 an 1 Kor. 16, 15, endlich 16, 16 an 2 Kor. 13, 12. Insonderheit stammt hier das *φίλημα ἅγιον* aus 1 Kor. 16, 20, und ist das unpaulinische *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ* aus 1 Kor. 16, 19 (*ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας*), 20 (*ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες*) zusammengesetzt.

10) Aber auch der Römerbrief selbst klingt nach in den beiden Schlusscapiteln. So weist 15, 2 εἰς τὸ ἀγαθὸν auf 14, 16 und πρὸς οἰκοδομὴν auf 14, 19 zurück, klingt 15, 4 ὅσα γὰρ προεγράφη (vgl. Eph. 1, 12. Kol. 1, 5) εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη an 4, 23. 24, διὰ τῆς ὑπομονῆς . . τὴν ἐλπίδα an 5, 4 an, wiederholt 15, 5 Ausdrücke und Gedanken aus 12, 16, 15, 7 aus 14, 1, ahmt 15, 9—12 die Citatenreihe 9, 25—29 nach, wie denn die ganze Stelle Röm. 15, 5 f. nur Ausführung des Gedankens von Röm. 9, 24 ist; es erfolgt ferner 15, 13 die Zusammenstellung von χαρὰ καὶ εἰρήνη nach 14, 17 und 15, 15 die Erinnerung διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι nach 1, 5 und wird 15, 17 τὰ πρὸς τὸν θεόν mit Bezug auf 4, 2 gesetzt.

Nicht anders ist es auch zu beurtheilen, wenn die persönlichen Notizen 15, 14—29 trefflich zu stimmen scheinen mit 1, 8—15. Genauer besehen modificiren aber jene den Sinn dieser durchweg. Bezieht sich 1, 8 der Dank des Paulus darauf, dass sie überhaupt Christen sind, was den Apostel nicht abhält, ihnen tiefere Erkenntniss des Evangeliums mitzutheilen 1, 11. 13, so ist die Gemeinde dagegen nach 15, 14 auch ohne sein Zuthun voll aller Trefflichkeit und Erkenntniss, so dass der Brief fast überflüssig erscheint. Daher die Entschuldigung 14, 15, dass er τολμηρότερον geschrieben habe, aber nur in der Absicht, wieder in Erinnerung zu bringen, was sie schon wissen, also nichts Neues zu sagen. Sonach scheint der Verfasser nicht in der Lage gewesen zu sein, dem Apostel in Bezug auf die römische Gemeinde diejenige Autorität zuzugestehen, welche Paulus selbst 1, 11. 15 ohne Rückhalt für sich in Anspruch nimmt. Dieser ist nach 1, 13—15 nicht selbst daran Schuld, wenn er bisher noch nicht in Rom gewesen ist, vielmehr weiss er sich geradezu verpflichtet, auch in Rom aufzutreten, um ihnen ein χάρισμα πνευματικόν, wovon hier nicht mehr die Rede, zu bringen — aber 1, 13 πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο. Darauf sieht 15, 22 ἐνεκοπτόμην τὰ πολλὰ zurück, wofür aber als Grund die Reflexion geltend gemacht wird, dass Rom

eigentlich ein dem Paulus fremdes Gebiet sei. Würde sich das so verhalten haben, so hätte er auch keinen Lehrbrief dahin gerichtet. Während daher nach 1, 10 (ebenso wohl schon 2 Kor. 10, 16) Rom das eigentliche Missionsziel ist, erscheint 15, 24. 28 als solches vielmehr Spanien, und wird die römische Wirksamkeit als eine eigentlich nicht beabsichtigte hingestellt. Das dieser Tendenz entgegenstehende *ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς* 1, 11 erscheint daher 15, 23 neben *μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασιν τούτοις* nur als Hülfsconstruction, mittelst welcher sich der Apostel wegen Verletzung des 15, 20 aufgestellten Grundsatzes entschuldigen will.

11) Der Wirkungskreis des Apostels wird unrichtig und mehr nach der Apostelgeschichte dargestellt. So wird namentlich 15, 19 vorausgesetzt, dass Paulus *ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ* (wie Apg. 1, 8. 26, 20. Luc. 24, 47 f. im Gegensatze zu Gal. 1, 18—24) mit seiner Predigt angefangen habe. Abermals erhellt hier die conciliatorische Tendenz, den Paulus als Delegirten der Urgemeinde, von welcher 15, 27 *τὰ πνευματικὰ* in die Heidenwelt ausgehen, darzustellen. War Paulus ein Apostel, so musste er nach der Anschauung des zweiten Jahrhunderts von Jerusalem ausgehen, wogegen vom geschichtlichen Paulus im Hinblick auf Gal. 1, 17 f. Hom. 1, 22 *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται* gilt. Wie aber der Verfasser den Paulus in dem Momente, da er in Korinth den Römerbrief schreibt, bereits *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ*, d. h. in die als Grenze des Morgen- und Abendlandes geltende Provinz des Reiches, gelangt sein, also den ganzen Orient durchmessen haben lässt, so fasst er jetzt, da er *μηκέτι τόπον ἔχων* ist (15, 23) im Morgenlande, sofort auch das neue Gebiet des Abendlandes in seinem äussersten Zielpuncte auf, in dem er *εἰς τὴν Σπανίαν* strebt (15, 24. 28), wovon nach Thatsache und Absicht die beglaubigte Geschichte so wenig etwas weiss als von dem Aufenthalt in Illyrien. Der Verfasser lässt somit den Apostel bis nach Illyrien gekommen sein, weil derselbe nach Rom wollte, und lässt ihn nach Spanien reisen, weil er ihn in Rom nicht wollte verbleiben lassen. So ist der Apostel recht eigentlich *εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης* gelangt.

12) Endlich mangelt es auch nicht an Anschauungen, die auf spätere Zeiten deuten. So 16, 1 die erst 1 Tim. 3, 11 wieder vorkommende Diakonissin; 15, 16 der *λειτουργός*, ein Ausdruck, welcher für die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe und Kirchenvorsteher üblich wurde; auch *ἱερουργεῖν* und *προσφορὰ* deuten bereits auf sacrificielle Functionen des Klerus. Auch dass 15, 19 Alles von Judäa bis nach Illyrien mit der Predigt des Evangeliums erfüllt ist, erinnert an die Zeit, da Hyperbeln wie Kol. 1, 23 möglich waren. Vor Allem aber setzt 15, 20. 21 bereits die spätere Auffassung voraus, wonach Rom und Italien eigentlich einen dem Paulus fremden Boden darstellen, nicht zu seiner Provinz gehören. Es scheint fast, als ob sich der Epilog bereits den Petrus als Stifter der römischen Gemeinde vorstelle. Auch in dieser Beziehung treten wieder die Anhänge zum johanneischen Evangelium und zum Römerbriefe in verwandtschaftliche Beleuchtung, und dürfte eine definitive Lösung des einen wie des anderen Räthsels erst mit der Aufhellung der Geschichte des Kanon in der römischen Kirche erfolgen.

XXI.

Einiges über Christusdichtungen im Neuen Testament.

Von

Dr. th. B. Spiegel,
Pastor in Osnabrück.

In Vilmar's „Geschichte der deutschen National-Litteratur" (6. Aufl.) lesen wir gelegentlich der Besprechung von Klopstock's Messias (S. 507 ff.) Folgendes: „Die Geschichte der Erlösung des Menschengeschlechtes scheint überhaupt auf dreifache Art einer dichterischen Behandlung fähig: entweder objectiv-historisch, dass das Leben, die Thaten und

der Tod des historischen Christus nach den Evangelien dargestellt werden: diese Behandlung liegt dem Volksepos nahe und ist in der altsächsischen Evangelienharmonie auf unnachahmliche Weise vollendet; oder subjectiv-historisch, dass die an dem Menschen vollzogene Erlösung, seine Umkehr, Wiedergeburt und Heiligung zur Darstellung kommt; diese Behandlung ist vorzugsweise lyrisch und in dieser Form in dem evangelischen Kirchenliede auf die vollkommenste Art ausgeführt, doch lässt sich immerhin denken, dass dieser Stoff auch zu einem psychologischen Kunstepos sich gestalten liesse, wie wir im Parcival wirklich wenigstens eine Seite dieser Erlösung auf das Vortrefflichste dargestellt besitzen; oder endlich objectiv-mythologisch, so dass der Hergang der erlösenden Thatsachen nicht wie sichtbar für die Menschen auf Erden, sondern in dem Rathschlusse Gottes des Vaters und des Sohnes sich gestaltet haben, geschildert wird." Soweit Vilmar. Wir sind ihm vor Allem die Erklärung schuldig, dass wir die obige Classificirung höchst treffend finden. Aber wir gehen weiter, wohin uns Vilmar, lebte er noch, nicht folgen, wovon er sich vielmehr mit Grausen abwenden würde. Wir behaupten nämlich, dass sich die Anfänge, ja zum Theil die Urbilder jener dreifachen Dichtungsart bereits im N. T. finden.

Dass die synoptischen Evangelien, um mit diesen zu beginnen, nicht als Geschichtsquellen im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes anzusehen sind, das ist, — wenigstens vor dem Forum der Wissenschaft, — eine feststehende Thatsache. Findet auch nach Keim beim rechten Gebrauche derselben das Senkblei Grund und der Blick durch das Fernrohr Land, so heisst das doch nur: es wird uns möglich, einen geschichtlichen Kern aus allen sagenhaften Umhüllungen herauszuschälen; aber keineswegs sind damit die Evangelien zu Geschichtsquellen erhoben und ihren Erzählungen der Charakter geschichtstreuer Berichte vindicirt. Nein, trotz des reichen Inhalts, den sie uns bieten, behält Strauss Recht, wenn er behauptet, „dass wir über wenige grosse Männer der Geschichte so ungenügend wie über Jesus unterrichtet sind". Wenn man nun aber das Sagen-

hafte unter den Begriff der Dichtung zu subsumiren hat, und wenn dieses Sagenhafte einen nicht geringen Raum in den synoptischen Evangelien durch die Wundererzählungen in Anspruch nimmt, so glauben wir uns nicht ohne Weiteres abweisen lassen zu dürfen, wenn wir in ihnen wenigstens die Anfänge späterer Christusdichtungen erkennen. Haben sich doch auch schon seit längerer Zeit Stimmen ähnlicher Art vernehmen lassen. Bereits in seiner „Religion Jesu" redet Volkmar (S. 203) von einem „paulinisch-christlichen Epos" (vgl. S. 277 „das poetische Evangelium"; S. 299 „evangelisches Epos" u. s. w.) und beharrte in seinem „Evangelium Jesu Christi nach Markus und Synopsis" bei dieser Anschauung, indem er z. B. (S. 657) von einer „Poesie des Lukas" und einer „Poesie des Matthäus" redete. Selbst Redewendungen wie die bekannte von dem „Schmelz der frischen Blume" deuten verständlich auf Dichtung hin. — Leichteres Spiel haben wir bei Johannes. Hier, wo nach Baur's, Hilgenfeld's, Zeller's Vorgange besonders durch Scholten („das Evangelium nach Johannes") die kunstvolle Gestaltung dieses Schriftwerkes und der durch und durch unhistorische Inhalt, der unverkennbar den der Synoptiker zu überbieten strebt, an's Licht gestellt ist: hier werden wir ohne weiteres von einem Urbilde späterer Christusdichtung reden dürfen. Aber wir sind noch nicht am Ende; wir haben ja noch eine Christusdichtung im N. T., es ist die Apokalypse; auch diese fordert ihr Recht. Damit wir aber endlich auf unsern Vilmar zurückkommen und heraussagen, was wir wollen, so sei bemerkt, dass wir in den synoptischen Evangelien die Anfänge der objectiv-historischen, im vierten Evangelium die der subjectiv-historischen und in der Apokalypse die der objectiv-mythologischen Christusdichtung einer späteren Zeit erkennen. Wir dürfen uns darüber noch etwas deutlicher erklären, ohne dass wir irgendwelche Vollständigkeit dabei beabsichtigen.

Beginnen wir wiederum mit den Synoptikern! Wir sehen in ihnen die Anfänge der objectiv-historischen Christusdichtungen. Vilmar freilich zeichnet diese Dichtungsart so, dass bei ihm „das Leben, die Thaten und der Tod des historischen Christus

nach den Evangelien dargestellt werden". Er konnte sich, wie schon angedeutet, gar nicht denken, oder vielmehr, es kam ihm gar nicht in den Sinn, dass die Evangelien etwas anderes als Geschichte, dass sie gar Dichtungen sein könnten! Wir müssen daher den Begriff „objectiv-historischer" Christusdichtung so fassen, dass wir statt des Vilmar'schen „nach den Evangelien" setzen „nach der Ueberlieferung". — Man bezeichnet aber die Evangelien, auch Johannes mit eingeschlossen, soweit es nicht dogmatische Befangenheit verhindert, als Tendenzschriften. Das schliesst aber nicht aus, dass sie ganz oder theilweis zugleich Dichtungen sind. Redet man doch auch von tendenziöser Dichtung! Jedenfalls sind Tendenzschrift und Dichtung durchaus verwandt. Beide haben gemeinsam, dass sie das wirklich Geschehene keineswegs porträtiren oder gar photographiren wollen. Beiden ist demnach der wirkliche Sachverhalt nicht das Letzte und Höchste; beide weichen vielmehr mehr oder minder von demselben ab. Freie Stellung also zu den gegebenen Thatsachen charakterisirt sie. Trotz dieses Gemeinsamen unterscheiden sie sich doch wieder. Die Tendenzschrift ihrerseits erweist sich als solche durch Auswahl des geschichtlichen Stoffes, durch berechnende Combinirung von Thatsachen, durch Auseinandernehmen und Anschweissen, immer jedoch so, dass Alles, was sie berichtet, auf geschichtliche Treue im weitesten Sinne des Wortes, so dass auch vom Verfasser geglaubte Wundererzählungen dazu gehören, — Anspruch macht. Die Dichtung dagegen erweist sich als solche durch Umgestaltung des Historischen, durch Erfindung neuer, ungeschichtlicher Züge, die sie dem Historischen einverleibt, und, der Form nach, auch durch künstlerische Gestaltung. Daraus ergiebt sich, dass Dichtung und Tendenzschrift oft in einander laufen! Jede Wundererzählung ist an und für sich Dichtung; jedes Vorbringen einer Wundererzählung aber, das einem bestimmten Zweck dienen soll, macht dasselbe tendenziös. Ferner jede Geschichtsdarstellung, die durch Auswahl und Combination einen letzten Zweck verfolgt, wird zur Tendenzschrift; ist aber dieses also Ausgewählte und Combinirte in künstlerische Ordnung

gebracht, so erscheint, — von diesem Standpuncte aus betrachtet, — die Tendenzschrift als Dichtung. Es könnte nur noch die Frage entstehen, wie wir diejenigen ungeschichtlichen Züge und Begebenheiten anzusehen haben, die vom Schriftsteller offenbar erfunden sind, augenscheinlich für geschichtlich gelten wollen, aber unzweifelhaft Tendenz verrathen. Sind's Geschichtsfälschungen, die den sittlichen Charakter des Schriftstellers in zweifelhaftes Licht stellen? Gewiss, wenn sie bei einem Geschichtsschreiber der neueren Zeit vorkommen. Aber jede Zeit will mit ihrem eigenen Maasse gemessen sein. Der Begriff einer sittlich unerlaubten Geschichtsfälschung, wie wir ihn kennen, war dem Alterthum fremd. Finden wir daher einen ungeschichtlichen Zug in den Evangelien, von dem wir uns sagen müssen, dass der betreffende Evangelist ihn rein aus sich selbst hinzugethan, so haben wir das als Dichtung, und sofern ihn dabei Tendenz leitete, als tendenziöse Dichtung anzusehen. — Doch lassen wir nunmehr das Verhältniss zwischen Tendenzschrift und Dichtung auf sich beruhen; beschränken wir uns vielmehr auf einige aphoristische Bemerkungen hinsichtlich der Dichtung zunächst in den synoptischen Evangelien. —

Dass wir den synoptischen Evangelien gegenüber überhaupt von Dichtung reden können, ist durch die Menge von Wundererzählungen, die wir in ihnen finden, ausser Zweifel gestellt. Viele derselben, ja vielleicht die meisten sind von den einzelnen Synoptikern mit bewusster Absicht aufgenommen und an ihre Stelle gestellt; einige sind aber sicher absichtslos, wo nicht aufgenommen, doch an die Stelle gestellt, an der sie jetzt stehen. Jedenfalls aber hat keiner der Synoptiker an der Möglichkeit des Geschehenseins gezweifelt. Wo wir also Dichtung sehen, sah der Synoptiker Geschichte. Im Uebrigen wird sich die Dichtung mehr auf Anordnung und Gestaltung als auf den Inhalt selbst erstrecken, so dass wir das Urtheil von Hugo Grotius über den Hiob mit grösserem Rechte auf die Synoptiker übertragen können: res vere gesta, sed poetice tractata.

Was zunächst Matthäus betrifft, so erinnern wir an Keim, der in seiner „Geschichte Jesu von Nazara“ (I, 75) sagt: „Die schöne Ordnung der evangelischen Geschichte, die zwei grossen Perioden der Reichs- und der Leidenspredigt, jede Periode mit ihren vier Stationen, das ist das Eigenste des Matthäus“. An einer anderen Stelle aber (I, 52 f.) sagt er von Matthäus, dass dieser „es geliebt, durch Zusammenstellung von zehn Wundern, acht Seligkeiten, sieben Wehen, vier und drei Gleichnissen, drei Versuchungen, drei Nachfolgern, zwei Blinden ein sinniges und echtjüdisches Zahlenspiel zu machen“. Das Alles aber ist offenbar nicht sowohl tendenziöses als künstlerisches Schaffen. — Es ist ferner, jetzt wohl allgemein, zugestanden, dass Jesus unmöglich die Bergpredigt, so wie wir sie bei Matthäus finden, in einem Zuge gesprochen haben kann. Rührt demnach die Zusammenstellung vom Evangelisten her und lässt sich, wenigstens C. 5. 6., eine streng logische Aufeinanderfolge nicht verkennen, so zeigt sich auch darin wieder ein künstlerisches Gestalten, wenn auch nur ein formales. Aehnliches gilt vom 13. Capitel; denn unmöglich hat Jesus die sieben Gleichnisse so hintereinander gesprochen und noch dazu in der künstlerischen Gestaltung, zufolge deren das erste, für sich stehend, die Perspective auf die andern sechs eröffnet, während das zweite und siebente, als mit einander verwandte Gleichnisse, das dritte und vierte, sowie das fünfte und sechste, die wieder je zwei mit einander verwandt sind, wie schützende Hüllen umschliessen. Zuweilen deckt sich Wahrheit und Dichtung. So bilden sicher die Seligpreisungen „das Aechteste unter dem Aechten“, wenn auch gleich bei „geistlich arm“ und einfach „arm“ die Differenzen beginnen. Die Zusammenstellung derselben aber ist dichterische Freiheit des Evangelisten, so dass sicher hier das Wort Anwendung leidet, dessen sich einmal Volkmar hinsichtlich des Marcusevangeliums bedient: ganz Geschichte und ganz Poesie. — Es fehlt aber auch nicht an Stellen, die Matthäus rein aus dem Eigenen heraus gebildet hat. Diess wird hier der Fall sein mit den Worten 5, 18. 19. Sollte man aber diese Worte aus einer strengjüdischen Quelle herleiten, so

wird jedenfalls in den eschatologischen Reden, soweit sie den Zeitverhältnissen, unter denen der Verfasser lebte, angepasst sind, das selbsteigene Schaffen des Evangelisten nicht zu verkennen sein.

Bei Lucas gewinnt es allerdings den Anschein, als sollten wir nur Geschichte, ohne alle und jede künstlerische Umgestaltung und ohne jede Zuthat erhalten. Der Evangelist erklärt ganz ausdrücklich, er habe sich andern Evangelienschreibern gegenüber, die sich die Sache leicht gemacht, bemüht, Alles von Anbeginn zu erkunden (*ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*), und zwar zu dem Zwecke, dass Theophilus die Sicherheit der Lehren, in welchen er unterrichtet wurde, erkenne. Es tritt hier auch in der That im Vergleich zu Matthäus und Marcus die Dichtung gegen die Geschichte augenscheinlich zurück. Vielleicht aber, dass dieser Augenschein, wenigstens Matthäus gegenüber, trügt. Jedenfalls fehlt es auch hier nicht an Dichtung. Mit Recht sagt Keim (Gesch. Jesu von Nazara I, 74): „Da ist eine Masse neuer vielfach junger Stoffe von Reden und Geschichten in neuer oft gesuchter Verbindung, Umschreibungen, Abplattungen, spielende Künstlichkeiten" u. s. w., und Strauss (Leben Jesu f. d. d. V. S. 124) redet von einem Umbiegen u. s. w., wodurch Lucas die evangelische Tradition „in eine andere Gestalt zu bringen" gewusst habe. Als eine solche dichterische Freiheit werden wir es anzusehen haben, wenn Lucas den Besuch Jesu in Nazareth, der bei Matthäus ziemlich spät (13) steht, hier an den Anfang der Wirksamkeit Jesu stellt und durch eine höchst dramatische Ausführung belebt (4, 16—30). Besonders beachtenswerth aber ist, was zuerst Hilgenfeld in Bezug auf Luc. 13, 24 f. vorgetragen hat. Wie uns diese Stelle einerseits in die Tendenz des Evangeliums hineinblicken lässt, so documentirt sie sich andrerseits als eine absichtliche Umarbeitung der Parallelstelle bei Matthäus (7, 21 f.) in der Weise, dass, was bei diesem gegen den gesetzesfeindlichen Paulinismus gerichtet ist, hier gegen die Judenchristen gesagt und daneben auf die dereinstige Theilnahme vieler Heiden am Messiasheile hingewiesen wird.

In viel höherem Grade aber als bei Matthäus und Lucas tritt das Dichterische bei Marcus zu Tage, mag dasselbe auch, wie Keim (a. a. O. I, 97) nicht mit Unrecht ausführt, zuweilen kleinlich, unästhetisch, ordinär, platt, schulmeisterlich erscheinen. Der Stoff wird symmetrisch in zwei nahezu gleichgrosse Theile getheilt, von denen der erste (1—8) die Action, der letztere (9—16) die Passion enthält, der erstere in Galiläa, der letztere — zum überwiegend grössten Theil — in Judäa spielt. Die Wundererzählungen überhaupt, und die das Leiden verherrlichenden Scenen des zweiten Theiles insbesondere, z. B. der Einzug in Jerusalem, die Salbung in Bethanien, sind so gestellt und durchgeführt, dass auf ihnen, wie auf alten Gemälden das Bild Jesu wie auf Goldgrunde erscheint. Ueberall aber zeigt sich das Bestreben, die Dinge einerseits sinnlich anschaulich, andrerseits mysteriös darzustellen, was schon Schleiermacher auffällig war und überall finden wir, wie Strauss richtig bemerkt (Leben Jesu f. d. d. V. S. 132) „eine Reihe kleiner Zusätze, die lediglich den Zweck haben, der Darstellung eine frischere Farbe zu geben, wie mich bückend (2, 7), sich rings umschauend (3, 24. 10, 23), sich mit Zorn umschauend (3, 5), ihn liebevoll anblickend (10, 21), aufseufzend (7, 12. 34), mitleidsvoll (1, 41), sie umarmend (9, 36. 10, 16)". Nach dem Allen wird man Volkmar Recht geben müssen, wenn er das Marcusevangelium „eine selbstbewusste Lehrpoesie auf historischem Grunde" (Ev. Jes. Christi S. 643) nennt.

Res vere gesta sed poetice tractata, das ist unser schliessliches Ergebniss in Betreff der drei synoptischen Evangelien. Offenbar haben diese Tendenzschriften eine dichterische Seite, auf die wir einige Streiflichter fallen liessen. Diese dichterische Seite aber hält fortwährend Fühlung mit der Geschichte und auf diese Weise geschieht es, dass wir in den synoptischen Evangelien die Anfänge der späteren objectiv-historischen Christusdichtungen, wie des Heliand und allenfalls des Krist, erkennen. Ja, wir wollen sie selbst bis zu einem gewissen Grade als Urbilder der Dichtungen bezeichnen. Nur den Namen Epos, den Volkmar z. B. dem Marcusevangelium zuerkennt, mögen wir

ihnen nicht ertheilen. Dem echten Epos, dem Naturepos im Gegensatz zum Kunstepos, ist jedes Hinarbeiten auf einen bestimmten Zweck fremd. Um diesen Titel haben sich die Evangelien durch die in ihnen unverkennbar hervortretende Tendenz gebracht! —

Eine ganz andere Perspective als bei den Synoptikern eröffnet sich uns bei dem vierten Evangelisten, den wir der Kürze halber Johannes nennen wollen. Hier haben wir Dichtung vom Anfang bis zum Schluss. Die einzelnen geschichtlichen Begegnisse sind blosse Staffage, die Tendenz, die bewusste Tendenz (20, 30. 31) ist Alles. Die einzelnen Thatsachen sind entweder rein erfunden, wie die Hochzeit zu Kana, die Unterredung mit Nicodemus, die Fusswaschung, oder sie haben ihr Urbild in synoptischen Relationen, steigern jedoch das dort Vorgetragene bis zu oft schwindelnder Höhe. Dort bei den Synoptikern lesen wir wohl von Blindenheilungen, hier aber von der Heilung eines Blindgebornen; dort von der Erweckung Solcher, die vor Kurzem gestorben sind, hier von der Erweckung Eines, der bereits vier Tage im Grabe gelegen hatte u. s. w. Abgesehen aber von diesen und andern Einzelheiten ist das Ganze nach einem grossartig angelegten Plane gearbeitet, zufolge dessen sich vor unseren Blicken ein Kampf zwischen Licht und Finsterniss abspielt. Der Prolog kündigt diesen Kampf an (1, 5); der Kampf selbst aber schreitet von Stufe zu Stufe vorwärts; wir müssen es einsehen lernen, dass eine Ausgleichung nicht möglich ist. Jesus selbst weiss, dass seine Stunde gekommen ist (13, 1), und siehe, das Licht, das so wunderbar grossartig geschildert war, geht unter in der Todesnacht des Kreuzes, die Finsterniss hat über das Licht gesiegt! Aber doch nur scheinbar. Das Licht siegt zuletzt, indem es in der Auferstehung die Nacht des Todes überwindet! — Man braucht sich nur einmal diesen Kampf, der von Moment zu Moment fortschreitet, zu vergegenwärtigen, und man wird sich sagen müssen: hier ist Poesie, durchweg Poesie, und zwar subjectiv-historische Poesie. Dass Jesus einmal gelebt habe, das leugnet Johannes keineswegs, wie einst, wenigstens anscheinend, Napoleon I.; dass er gelehrt, gelitten, gestorben, auferstanden, das bestreitet er nicht. Aber das Alles ist ihm

Nebensache. Hauptsache aber ist für ihn, was ihm Christus war. Also nicht: was ist Christus überhaupt gewesen? (objectiv), ist die Frage, die er beantworten will, sondern: was ist Christus mir? (subjectiv). Wenn Johannes Jesum sagen lässt: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; ich und der Vater sind Eins u. s. w., so ist das, wie es Strauss treffend bezeichnet, eine Doxologie, aus der zweiten in die erste Person übertragen. Statt dass also Johannes prosaisch hätte sagen müssen: du bist mir der Weg, die Wahrheit und das Leben; nach meiner Anschauung bist du Eins mit dem Vater, verwandelt er mit poetischer Freiheit die Anrede in die Selbstaussage und lässt ihn zeugen: ich bin der Weg u. s. w. Solchen Dingen gegenüber reden wir aber nicht mehr von „Anfängen" der Dichtung, wie bei den Synoptikern, hier reden wir ohne alle Limitation von dem „Urbild der subjectiv-historischen Dichtung" und wir fügen hinzu: wir sehen im Johannesevangelium das unerreichte Urbild solcher Dichtungsart. Denn was Vilmar von Parcival sagt, das sagt er selbst nur mit Einschränkungen und dass von den lyrischen Producten, unter den Gesichtspunct der subjectiv-historischen Dichtung gestellt, irgend eines dem Johannesevangelium gleichkäme, oder gar dasselbe überträfe, ist mir nicht bekannt. Soll aber überhaupt der Name Epos irgend einer Schrift des N. T. vindicirt werden, so verdient vor Allem dieses Evangelium den Namen des Kunstepos.

Es bleibt uns nur noch übrig, ein Wort über die Apokalypse zu reden. Wir können uns dabei sehr kurz fassen. Dass wir die Apokalypse als ein Geschichtsbuch anzusehen hätten, wird niemand behaupten wollen. Volkmar nennt sie eine „prophetische Poesie" (Rel. Jesu 183), Scholten ein „himmlisches Drama" (Ev. n. Joh. S. 369): das kommt im Wesentlichen auf ein und dasselbe hinaus und weist uns darauf hin, dass wir hier Poesie und nichts als Poesie haben. Lehnen sich die evangelischen Dichtungen mehr oder minder an das Leben Jesu von Nazareth an, so lehnt sich diese apokalyptische Dichtung an Nero und seine Zeit an und phantasirt über die dereinstige Christusherrschaft.

Die Apokalypse scheint demnach, wie man das früherhin von dem Johannesevangelium behauptete, für die Lebensgeschichte Jesu ohne alle Bedeutung zu sein. Indess wir erinnern uns, dass Strauss bei Besprechung des Johannesevangeliums (Leben Jes. f. d. d. V. S. 140 f.) darauf aufmerksam machte, wie es recht gut möglich sei, dass einer durch Ersteigen einer „aus Alexandrien entlehnten Leiter“ dem Standpuncte Jesu näher gekommen sei, als die älteren ihren Meister oft missverstehenden Jünger. Er führt dazu das Beispiel an: „wenn wir den Spruch von der Unvergänglichkeit jedes kleinsten Buchstabens im Gesetz bei Matthäus und den von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit bei Johannes als zwei äusserste Puncte aufstellen, so ist noch sehr die Frage, welchen von diesen beiden Puncten wir uns dem geschichtlichen Jesus näher zu denken haben.“ Sollte nicht auch die Apokalypse, wenn auch nur in sehr verjüngtem Massstabe bei Darstellung des Lebens Jesu verwendet werden können? Wir machen auf einen Punct aufmerksam. In der Kindheitsgeschichte Jesu, wie sie in den Evangelien berichtet wird, begegnet uns die Erzählung von dem Kindermord und der Flucht nach Aegypten. Bei dem sagenhaften Charakter der Kindheitsgeschichte Jesu überhaupt und besonders, weil die Flucht nach Aegypten eng mit dem offenbar ungeschichtlichen Besuche der Magier zusammenhängt, ist man geneigt, Beides, den Magierbesuch und die Flucht auf ein und dasselbe Niveau der Sage zu stellen. Ein Unterschied zwischen beiden aber findet doch statt. Von einem Magierbesuch weiss die Apokalypse nichts, ebensowenig von dem Seitenstück dazu: von der Darstellung im Tempel. Dagegen lesen wir bei ihr (C. 12) von dem Drachen, der das Kind — unter dem offenbar Jesus gemeint ist — fressen will; wie er das Weib, welches das Kind geboren hat, verfolgt; wie dieser Adlersflügel gegeben werden, um in der Wüste Schutz finden zu können; wie sie durch Wasserströme ersäuft werden soll, diese aber versiegen. Es fragt sich, finden wir hier im 12. Capitel die Stoffe, aus denen sich nachmals die Erzählung von der Flucht nach Aegypten und vom

Kindermord gebildet hat, bez. ruhen diese Stoffe auf historischer Basis, oder gehören sie schon völlig der Sage an? Immerhin möglich, dass wir hier einen geschichtlichen Hintergrund haben; wir wagen nach Lage der Sache nicht zu entscheiden. Jedenfalls aber sind wir in Betracht des hohen Alters der Apokalypse zu der Annahme berechtigt, dass der Glaube an eine Gefahr des Jesuskindes, sowie an eine Flucht der Mutter mit dem Kinde älteren Datums sei, als der Glaube an den Besuch der Magier und an die Darstellung im Tempel.

So ständen denn die neutestamentlichen Schriften (Synoptiker, Johannes, Apokalypse), unter den Gesichtspunct der Dichtung gestellt, in engstem Zusammenhange und Vilmar hat nur den Weg gezeigt, diesen Zusammenhang zu erkennen! —

XXII.

Zur Kritik des Jakobusbriefs.

Von

Wilhelm Brückner,

Pfarrer in Bahlingen, Grossh. Baden.

Das national-jüdische Gepräge dieses Briefes, bei welchem das Christliche nur als ein vollkommenes Gesetz erscheinen will, und Christus selbst, zwar als der kommende Richter (5, 7 f.) erwartet, ausser 2, 1 aber auffallend zurücktritt, und doch dabei die unleugbare Beziehung auf andere Schriften des N. T., welche die Abhängigkeit des Jakobusbriefs von diesen aufs zwingendste darthut, bilden für die Bestimmung der Abfassungsverhältnisse dieses Schriftstücks Schwierigkeiten, die ihre völlige Lösung noch nicht gefunden haben. Im Hinblick auf die an die Propheten des A. T., an jüdische Spruchweisheit erinnernde alterthümliche Gestalt, die dieser Brief in Farbe und Schreibweise darbietet, ist schon, mit besonderer Vorliebe von

Bunsen, eine Zeit der Abfassung vermuthet worden, in welcher nur noch ungemischte Judenchristengemeinden waren und die apostolische Arbeit des Paulus noch gar nicht stattgefunden hatte, so dass unser Brief das älteste Erzeugniss NTlichen Schriftthums wäre. Neulich hat Beyschlag: „Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal" in den Theol. Studien und Kritiken 1874. Heft 1 diese Ansicht mit grossem Eifer verfochten. Um mit einer etwas überraschenden Leichtigkeit „überraschende Beiträge zur Geschichte des Urchristenthums" (S. 158) in vorpaulinischer Zeit zu liefern — es sei ja „in unserm Brief ein merkwürdiges Stück urältester und nirgends beschriebener Kirchengeschichte zwischen den Zeilen zu lesen" (S. 139) — und, noch weiter greifend, aus „dem directen Zusammenhang des Briefs mit Jesu eigner Denkart", der „mit Händen zu greifen ist" (S. 148), überraschende Schlüsse zu ziehen auf „den geschichtlichen Mutterschooss, so zu sagen, der das gottmenschliche Leben empfangen und ausgebären konnte", d. h. auf die Jugendgeschichte Jesu und seines Bruders Jakobus (S. 158—166), zieht sich der Verfasser (S. 109—124) mit sehr leichter Hand den völlig sichern Boden unter den Füssen weg, den, abgesehen von allem Andern, der Abschnitt 2, 14—26 zur Bestimmung des Terminus a quo der Abfassung bietet. In dem Bestreben, die Abfassung in einen möglichst frühen Zeitpunct zu setzen, und doch die zwingende Gewalt der Gründe, welche irgendwelche Kenntniss und Rücksichtnahme paulinischer Lehre in unserm Briefe vorauszusetzen nöthigen, nicht verkennend, meinte Brückner (in seiner Bearbeitung des de Wetteschen Commentars), dass „Alles auf jene Periode zurückweise, in welcher die paulinischen Formeln angefangen hatten allgemeiner der Christenheit anzugehören und sie zu bewegen" (S. 192) — „nichts nöthige über die Zeit der vollen Wirksamkeit des Paulus herabzugehen" (S. 195). Auch Woldemar Gottlieb Schmidt: „Der Lehrgehalt des Jakobusbriefs" 1869 lässt den Brief ohne Berücksichtigung paulinischer Literatur geschrieben sein und findet in Jak. 2, 14 ff. „wie überhaupt keine Reminiscenz aus Darlegungen Pauli,

so keine bewusste Polemik gegen den Grundgedanken derselben" (S. 186). Wie von W. G. Schmidt die Abfassung durch Jakobus, den Bruder des Herrn, festgehalten wird, so sieht sich auch Gass in seinem Aufsatz über den Jakobusbrief in der Protestantischen Kirchenzeitung 1873, Nr. 42—44 bewogen, die Abfassung in die dem Termin von 72 vorangehenden letzten Jahre zu verlegen und will insbesondere darauf einen Nachdruck legen, „dass der Name Jakobus unter allen Umständen eine innere Wahrheit" anzusprechen habe.

Gegen diese älteren und neueren Versuche, sowohl die Aechtheit des Jakobusbriefs, d h. seine Abfassung durch Jakobus, den Bruder des Herrn, das Haupt der jerusalemischen Gemeinde, als auch die Unabhängigkeit desselben von paulinischer Literatur festzuhalten, haben in neuester Zeit Holtzmann (Schenkels Bibellexikon Art. Jakobusbrief), Wilibald Grimm (Ztschr. f. wiss. Theol. 1870 S. 391 ff.) und Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 1873 S. 1 ff.) sich für eine Abfassungszeit erklärt, die über den Märtyrertod des Jakobus hinausgeht. Holtzmann kommt, in dem bezeichneten Artikel den gegenwärtigen Stand dieser kritischen Frage auf kürzestem Raume zusammenfassend, zu dem Resultate, dass der Verfasser jener Jakobus sein könne, „welcher Marc. 15, 40 als „kleiner Jakobus" bezeichnet wird", und dass dieser „möglicherweise gegen Schluss des ersten Jahrhunderts (zwischen 70 und 90) unsern Brief abgefasst habe" (Bibellex. III, S. 189). Auch Wilibald Grimm entscheidet sich für die Abfassung in der Zeit von 70—90, indem er unsern Brief, wegen der unzweifelhaften Benutzung der Apokalypse in 2, 5 und 1, 12, sowie des Hebräerbriefs in 2, 25, nachdem er in seiner Abhandlung: Zur Einleitung in den Brief an die Hebräer (Ztschr. f. wiss. Theol. 1870. S. 32) erwiesen zu haben glaubte, dass der Hebräerbrief bereits in der Zeit zwischen 64 und 69 verfasst sei, und wegen der Benutzung des Jakobusbriefs im Brief des Clemens Romanus an die Korinther, der nach W. Grimm im letzten Jahrzehend des ersten Jahrhunderts noch unter Domitian verfasst sein soll, zwischen den Hebräerbrief und den Clemensbrief setzt. In Uebereinstimmung

mit dieser letzten Erwägung hinsichtlich des terminus ad quem setzt Hilgenfeld den Brief in die Zeit Domitians (81—96) in seiner Ztschr. f. wiss. Theol. 1873. S. 27 ff.

Von besonderer Wichtigkeit für die kritische Beurtheilung der Abfassungsverhältnisse des Jakobusbriefs ist das parallele Verhältniss zwischen ihm und dem 1. Petrusbrief. Holtzmann (Bibellex. III, S. 185 und IV, S. 496) und Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 1873. S. 29) stimmen in der Ansicht überein, dass sie die Originalität auf Seiten des Jakobusbriefs und die Abhängigkeit auf Seiten des 1. Petrusbriefs sehen. Nach sorgfältiger Vergleichung dieses parallelen Verhältnisses, bei welchem die Selbständigkeit beider Schriftstücke für jeden Einsichtigen eine völlige Unmöglichkeit ist, bin ich jedoch zu der Ueberzeugung gelangt, dass der Jakobusbrief in Abhängigkeit vom 1. Petrusbrief geschrieben ist, und dass die Annahme eines umgekehrten Abhängigkeitsverhältnisses nicht durchführbar ist. Es handelt sich hier um die Stellen Jak. 1, 1 vgl. mit 1 Petr. 1, 1 — Jak. 1, 2 f. mit 1 Petr. 1, 6 f. — Jak. 1, 10 f. mit 1 Petr. 1, 24 — Jak. 1, 18 mit 1 Petr. 1, 23 — Jak. 1, 21 mit 1 Petr. 2, 1 f. — Jak. 2, 7 mit 1 Petr. 4, 14—16 — Jak. 4, 6—10 mit 1 Petr. 5, 5—9 — Jak. 5, 8 f. mit 1 Petr. 4, 7 — Jak. 5, 12 mit 1 Petr. 4, 8 — Jak. 5, 20 mit 1 Petr. 4, 8. Insbesondere sind es also Anfang und Schluss beider Briefe, die mit einander correspondiren.

Beide Briefe gehen gleich anfangs Jak. 1, 2 f. = 1 Petr. 1, 6 f. ein auf die „mancherlei Anfechtungen", denen die Leser unterworfen waren (hüben und drüben *ποικίλοι πειρασμοί*), in beiden Briefen kommt dann der Gedanke, dass in den Anfechtungen die Freude nicht aufzugeben, sondern zu bewahren sei: es ist zu Jak. 1, 2 noch 1 Petr. 2, 19 f. und 4, 14 zu vergleichen; beiderseits wird in der Standhaftigkeit des Leidens *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως*, die Bewährung oder der Prüfstein des Glaubens gesehen. Der ganze Petrusbrief ist von diesen Gedankenverbindungen durchzogen (wahrscheinlich in Anlehnung an Röm. 5, 3 ff. 8, 17 ff.). Während aber im Petrusbrief die sehr viel voraussetzende

Aufforderung in den Leiden und um der Leiden willen sich zu freuen im weitern Verlauf des Briefs nach anderweitigen Ermahnungen und Feststellung des herrlichen christlichen Berufs 2, 19. 20. 3, 14 und besonders erst nach Hinweisung auf das erhebende Beispiel Christi 3, 18 und mit Beziehung auf dasselbe 4, 13 f., also aufs Beste vorbereitet und motivirt erscheint, und in diesem Brief das christliche Bewusstsein den zu erduldenden Verfolgungen gegenüber sich wahrhaft erhebend und ergreifend steigert, kommt diese hohe Forderung Jak. 1, 2 f. ganz unvermittelt, ohne einen naturwüchsigen Boden für sich aufzuweisen. Im Petrusbrief ist dieser Gedanke getragen von der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, welche als der beherrschende Grundton aller Tröstungen, die der Brief den Lesern in ihren Verfolgungsleiden bieten will, anzusehen ist. Die Leidensfreudigkeit und dieses Hinblicken auf das zukünftige Ziel der Herrlichkeit bedingen sich gegenseitig, so dass jener Gedanke erst in Verein mit diesem eine Gestalt gewinnt. Dieser hoffnungsselige Blick auf die zukünftige Herrlichkeit fehlt im Jakobusbrief, denn 5, 7 ff. ist es ja nur der Richter, der erwartet wird. Die Aufforderung zur Leidensfreudigkeit gleich anfangs erscheint wie ein Wegweiser zu einer nicht ersteigbaren Höhe. Sie ist und bleibt hier ein Paradoxon. Nur um sofort mit dem vollsten Tone zu beginnen, unbekümmert darum, ob die Leser hinreichend vorbereitet sind, ihn zu vernehmen oder nicht, hat der Verfasser diesen hier in der Luft schwebenden Gedanken, zu dem er nicht selbständig gekommen ist, gleich anfangs gesetzt, indem er aus dem Anfange des Petrusbriefs 1, 6 f. die *πειρασμοὶ ποικίλοι* und die Erinnerung an *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως* hinübernahm und anknüpfend an das *ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε*, das aber nicht auf die leidensvolle Gegenwart, sondern auf den *καιρὸς ἔσχατος* sich bezieht, den allzugewichtigen Hauptgedanken *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε* aus 1 Petr. 2, 19 f. 3, 14. 4, 13 ff. anticipirt. In diesem Puncte möchte das Abhängigkeitsverhältniss nicht anders vorstellbar sein.

Wie 1 Petr. 1, 23 ff. fällt auch Jak. 1, 10 f. in eine Anführung von Jesaja 40, 6 ff. In 1 Petr. 1, 24 ist nun der

Kern des Gedankens „das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit“ auch aufgenommen, ja die Anführung wegen dieser Beziehung gemacht, so dass hier in ganz folgerichtiger Weise darauf der Nachdruck ruht, hingegen ist Jak. 1, 10 ff. nur die Nebenbeziehung von der Vergänglichkeit des Irdischen benutzt, um den Hochmuth der Reichen, worauf er eigentlich erst 2, 1—13 zu sprechen kommt, schon hier warnend zu berühren. Diese unleugbar hinkende Anführung von Jesaja 40, 6 wäre gar nicht gemacht worden, wenn sie nicht aus 1 Petr. 1, 24, wo die nämlichen Worte dem angedeuteten Zweck in richtiger Weise dienen, dem Verfasser in die Feder geflossen wäre. Jak. 1, 10 f. ist viel weniger als Citat von Jesaja 40, 6 ff., denn als Citat von 1 Petr. 1, 24 vorstellbar.

In Jak. 1, 18. 21, sowie 1 Petr. 1, 23 findet sich die gemeinsame Vorstellung, dass die Christen aus dem Worte Gottes wiedergeboren oder gezeugt seien, in Verbindung mit der hier und dort durch das Particip *ἀποθέμενοι* (1 Petr. 2, 1) eingeleiteten, sehr verwandten Ermahnung. Der *ἔμφυτος λόγος* V. 21 ist nun zwar aus *ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας* V. 18 hervorgegangen, die Ungehörigkeit aber, dass die Leser noch aufnehmen sollen das schon eingepflanzte Wort, zeigt, dass der Verfasser den Gedanken nicht klar gefasst hat und in seiner Vorstellung desselben schwankt, weil er ihn nicht aus seinem Eigenen geschrieben, vielmehr aus 1 Petr. 1, 23 entlehnt hat.

In der Aufeinanderfolge derselben Gedanken treffen besonders auffallend Jak. 4, 6—10 und 1 Petr. 5, 5—9 zusammen. Abgesehen davon, dass die auch ausser der Anführung von Prov. 3, 34 zusammenklingenden Worte im Petrusbrief abgerundeter, prägnanter erscheinen, dagegen die Wiederholung *ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ* und *ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου* Jak. 4, 7 und 10 müssig und schleppend ist, verliert sich im Jakobusbrief die Ermahnung der Unterwerfung unter Gottes Willen, sowie die dem Teufel zu widerstehen unter andern Ermahnungen, die zusammenhangslos angereiht werden, während die ganze Stelle 1 Petr. 5, 1—11 von dem Gedanken der Unter-

ordnung und Demuth beherrscht erscheint, gleichsam als Fortsetzung der Gedankenreihen 2, 13 ff. und 3, 1 ff., so dass hier der Vorzug der bessern Motivirung des Einzelnen für die Ursprünglichkeit von 1 Petr. 5, 5 ff. entscheidet.

Die Stelle 1 Petr. 4, 8 erscheint zum Schluss des Jakobusbriefs benutzt 5, 20. Wenn wir beides mit einander vergleichen, so ist unbestreitbar nur 1 Petr. 4, 8 direct aus Prov. 10, 12 hervorgegangen, wozu die Identität des Subjects *ἀγάπη* und *φιλία* nothwendig führt, während Jak. 5, 20 dem Gedanken eine von dieser ATlichen Stelle entferntere Wendung giebt. Der übereinstimmende Ausdruck *πλῆθος ἁμαρτιῶν*, der sich Prov. 10, 12 nicht findet, zeigt, dass Jak. 5, 20 nicht ein Citat von Prov. 10, 12, sondern von 1 Petr. 4, 8 ist. Hier findet zwischen Prov. 10, 12, 1 Petr. 4, 8 und Jak. 5, 20 ganz das nämliche Verhältniss statt, wie zwischen Jesaja 40, 6, 1 Petr, 1, 23 und Jak. 1, 10 f. Der hochverehrte Herausgeber dieser Zeitschrift wird es uns nicht verargen, wenn wir bekennen, dass wir seine im entgegengesetzten Sinne ausgefallene Beurtheilung des Abhängigkeitsverhältnisses (Ztschr. f. w. Th. 1873 S. 483) nicht zu theilen vermögen. Auch wird zugegeben werden müssen, dass der Gedanke: „die Liebe deckt der Sünden Menge“ 1 Petr. 4, 8 einfacher und richtiger ist, als die künstliche Zusammenstellung: „wer einen Sünder vom Irren seines Weges zurückführt, rettet eine Seele vom Tode und bedeckt eine Menge von Sünden“. Das Letztere wird hier ganz unnütz nachgeschleppt und es ist nicht zu entscheiden, ob die Sünden des Bekehrenden oder des Bekehrten bedeckt werden. Der Verfasser hat hier als an nur scheinbar passendem Orte 1 Petr. 4, 8 ausgeschrieben. Uebrigens hat der Verfasser schon 5, 12 aus 1 Petr. 4, 8 das *πρὸ πάντων δέ* benutzt. — Jak. 2, 7 wird nicht gesagt, welches der schöne Name ist, der über Euch genannt ist; es wird erst aus 1 Petr. 4, 14. 16 erklärlich, woher der Gedanke genommen ist.

Somit muss aus der genauen Vergleichung sämmtlicher parallelen Stellen im 1. Petrus- und Jakobusbrief die Abhängig-

keit des letztern vom erstern gefolgert werden und das umgekehrte Verhältniss ist nicht vorstellbar. Für den 1. Petrusbrief ist die wahrscheinlichste Zeit der Abfassung die Zeit der Christenverfolgung unter Trajan, um 112, wie zuerst von Schwegler (Nachapost, Zeitalter 1846 II, S. 2 f.) behauptet, und von Hilgenfeld neulich in seiner Abhandlung: „Der erste Petrusbrief“ (Ztschr. f. wiss. Theol. 1873. S. 488 ff.) überzeugend dargethan worden ist, Ebenso hat sich früher Holtzmann (in Schenkels Bibellexikon IV, S. 496) ausgesprochen, der sich aber neuerdings für eine spätere Zeit der Abfassung entschieden hat (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872, S. 259 f.). Für den Jakobusbrief sind wir also auch auf das zweite Jahrhundert verwiesen.

Mit dieser Abfassungszeit ist es erklärlich, dass ausser der Abhängigkeit vom Römerbrief, „die für jeden Einsichtigen“ ohne Weiteres feststeht, unzweifelhaft auch die Abhängigkeit des Jakobusbriefs von der Apokalypse (2, 5 vgl. mit Apok. 2, 9 und 1, 12 mit Apok. 2, 10, ebenso 5, 9 mit Apok. 3, 20 und 5, 17 mit Apok. 11, 6), sowie vom Hebräerbrief (2, 25 vgl. mit Hebr. 11, 31, denn das bei den Haaren herbeigezogene, im Zusammenhang der Beweisführung 2, 14 ff. geradezu unpassende Beispiel der Rahab konnte nur ganz ebenso in polemischem Gegensatz angeführt sein, wie das nicht besser passende Beispiel Abrahams 2, 21 ff.) mit Nothwendigkeit gefolgert werden muss. So ist es auch viel leichter in allen Stellen, an die hier gedacht werden kann, die unmittelbare Abhängigkeit vom Matthäusevangelium vorauszusetzen (1, 5 vgl. mit Mt. 7, 7 — 1, 22 ff. mit Mt. 7, 21—27 — 2, 5 mit Mt. 5, 3 — 3, 12 mit Mt. 7, 16 — 3, 18 mit Mt. 5, 9 — 4, 3 mit Mt. 7, 7 — 4, 11 mit Mt. 7, 1 — 5, 2 ff. mit Mt. 6, 19 ff. — 5, 10 mit Mt. 5, 10 ff. — 5, 12 mit Mt. 5, 34—37), als einen „unwillkürlichen und rein erinnerungsmässigen Verband mit den Worten Christi“ (Gass) anzunehmen. Auch das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ 1, 25 ist in Verbindung mit 2, 8 erst aus Mt. 22, 36 ganz erklärlich. Sollte etwa die noch unerschütterte Erwartung der nahen Wiederkunft des Herrn 5, 7 ff. nur auf ein hohes Alter hinweisen? Diese Vorstellung findet sich aber

auch in den späteren NTlichen Schriften: Hebr. 10, 37. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. Tit. 2, 13. 1 Petr. 4, 7. Nachdem die ersten Erwartungen, die die Parusie Christi ersehnten (bei Paulus, im Matthäus-Evangelium und in der Apokalypse), nicht in Erfüllung gegangen waren, galt diese Parusie nur als aufgeschoben, nicht als aufgehoben. Diese Frage hörte auf eine brennende Frage zu sein, sie pflanzte sich mehr als ein überkommenes Dogma in die nachfolgenden Generationen fort. Daher wird diese Sache im Jakobusbrief nur zum Schluss beiläufig erwähnt, wo der Verfasser auch sonst am wenigsten selbständig schreibt. Die Erwähnung des Presbyteramts 5, 14 ist ebenso wie 1 Petr. 5, 1 in der späteren Zeit erklärlicher als in der früheren.

Unstreitig ist die erste Spur einer Benutzung des Jakobusbriefs im Brief des Clemens Romanus an die Korinther (Wil. Grimm Z. f. w. Th. 1870. S. 391 f. und Hilgenfeld Z. f. w. Th. 1873. S. 28) zu finden. Auffallenderweise treffen wir auch hier die beiden Citate I. 30 und I, 49, welche dem 1. Petrusbrief (5, 5 und 4, 8) und dem Jakobusbrief (4, 6 und 5, 20) aus Prov. 3, 34 und Prov. 10, 12 gemeinsam angehören, und der Brief hat beide Citate in einer Form, die mit der Anführung in 1 Petr. und Jak. übereinstimmt in gemeinsamer Abweichung von Prov. 3, 34 und 10, 12 (*θεός* statt *κύριος* und *πλῆθος ἁμαρτιῶν*). Zu beachten ist noch, dass in letzterer Stelle der Clemensbrief mehr mit 1 Petr. 4, 8 als mit Jak. 5, 20 zusammenstimmt. Sodann erscheint Abraham als Freund Gottes Jak. 2, 20 wieder in Clemens I, 10 und die Rahab, die Jak. 2, 25 zu einem Beispiel der Werkgerechtigkeit gemacht wird, in Clemens I, 12 als Beispiel des Glaubens und der Gastfreundschaft, so dass letzteres „am sichersten als Combination von Hebr. 11, 31 und Jak. 2, 25 zu erklären" (Grimm) sein dürfte. Freilich ist es nun unerlässlich, dem Brief des Clemens Romanus eine spätere Zeit der Abfassung als Hilgenfeld will, der ihn in der letzten Zeit Domitians geschrieben sein lässt (Z. f. w. Th. 1873. S. 28), zuzuweisen. Aber auch ganz abgesehen von seinen Beziehungen zum Jako-

busbrief, wird er von andern Gelehrten in eine viel spätere Zeit gesetzt, z. B. von Volkmar in c. 125 (Ursprung unserer Evangelien S. 64 und Hdb. der Apokryphen I, S. 278) in der Nachfolge von Mosheim, Neander, Schwegler, Baur, so dass die Acten über den Clemensbrief als noch nicht geschlossen angesehen werden dürfen.

Endlich kommen wir noch zur Besprechung der Ueberschrift Jak. 1, 1, die auch in einem parallelen Verhältniss zu 1 Petr. 1, 1 steht, und damit zugleich zu der Frage nach dem Verfasser und der Adrèsse des Briefs. Mit der späten Abfassungszeit unseres Briefs kann der Name Jakobus eine innere Wahrheit unter allen Umständen nicht behalten. „Jakobus, Knecht Gottes und des Herrn Jesus Christus" ist literarische Fiction. Der unbekannte Verfasser dachte dabei an Jakobus den Gerechten, das von Christen und Pharisäern hochangesehene Haupt der jerusalemischen Gemeinde. Dieser galt ihm noch als der „vollkommene Mann", welcher im Wort nicht fehlet und auch den ganzen Leib im Zaume zu halten vermag" 3, 2. Unter dem Namen dieses Ideals judencristlicher Gerechtigkeit schrieb unsern Brief ein Judenchrist, dessen gesetzliche Frömmigkeit einen stark essenischen Anstrich (Hilgenfeld Z. f. w. Th. 1873. S. 26 f.) hat, der sich in den Verhältnissen seiner Zeit und Umgebung so wenig zurecht finden kann, wie in der paulinischen Rechtfertigungslehre, die er bekämpft, ohne sie zu verstehen. Das essenische Gepräge, das unverkennbar der Christlichkeit des Jakobusbriefs aufgedrückt ist, giebt demselben den Charakter des Alterthümlichen. Dieser Zug ist es, durch welchen der Jakobusbrief in der NTlichen Literatur einzig in seiner Art dasteht. Gegen die complicirteren Formen des christlichen Lebens und der christlichen Lehre in dem von paulinischen Ursprüngen herrührenden Weltchristenthum seiner Zeit verhält er sich nur abwehrend. „Alles Dociren und Speculiren ist dem Verfasser zuwider. Reden und Disputiren ist ihm ein und dasselbe" (Holtzmann). Indem er davor warnt 1, 26. 3, 1 ff. 3, 13 ff. 4, 4 ff.. hält er es nicht einmal für der Mühe werth,

auf den Inhalt dieser Disputationen und Speculationen einzugehen — „er hat sich von der Welt unbefleckt erhalten" 1, 27 —, so dass wir aus diesem Grunde nicht erfahren können, welche theoretischen Gegensätze seinem Prakticismus gegenüberstanden.

Auch die Adresse „an die zwölf Stämme draussen in der Diaspora" ist durch Vergleichung mit dem Inhalt nur als literarische Fiction begreiflich und muss bei der aufgezeigten Abhängigkeit vom ersten Petrusbrief als Nachahmung von 1 Petr. 1, 1 erscheinen, wo zwar nicht die fingirte Abfassung durch Petrus, wohl aber die Adresse ihre Richtigkeit hat. Selbstverständlich ist aus der Adresse zu ersehen, dass die Leser nicht in Jerusalem und wohl auch nicht in der Nähe Jerusalems zu suchen sind, und dass dem Verfasser noch immer, auch in der christlich gewordenen Welt, Jerusalem (das wohl auch ihm ferne) als Mittelpunct der Theokratie galt. Schon mehrfach ist die Incongruenz der Adresse mit dem Inhalt (z. B. von Wilibald Grimm Z. f. w. Th. 1870. S. 390, der sich aber in der Beurtheilung dieser Schwierigkeit auffallend schwankend äussert) bemerkt worden. Während die Adresse den Schein erweckt, als habe der Verfasser einen grossen Kreis von Gemeinden vor Augen, setzt der Inhalt durchweg den engen Umkreis einer bestimmten Gemeinde voraus. Der Brief geht überall auf sehr „bestimmte Gemeindezustände" ein, „die dem Verfasser vorschweben" (Holtzmann Bibellex. III. S. 188), die sich nicht überall in derselben Weise in vielen Gemeinden etwa eines ganzen Landes wiederholen konnten: 1, 2 ff. 13 ff. 2, 1 ff, 3, 1 ff. 13 ff. 4, 1 ff. 13 ff. 5, 1 ff. 14. Der Verfasser schreibt gar nicht an eine weit und breit zerstreut liegende Diaspora, vielmehr an die 2, 2 genannte einzelne Synagoge. Hier ist die wahre Adresse des Briefes zu entdecken. Es ist ein einzelnes eng abgeschlossenes Conventikel essenisch gesinnter Judenchristen, deren Verhältnisse dem Verfasser aus eigener Anschauung sehr gut bekannt waren, an welche er seinen Brief richtet. Es ist dem Verfasser darum zu thun, diese Synagoge in ihrer Abgeschlossenheit

nicht etwa von der heidnischen Welt, sondern auch von dem paulinisch-influirten Weltchristenthum zu bewahren. Alle seine Warnungen gehen darauf hinaus. Nun erhält der Ausdruck Synagoge, der so oft als ein Zeichen eines hohen Alters des Briefs angeführt worden ist, auch in der späten Zeit seiner Entstehung, seine Erklärung und seine rechte Beleuchtung. Lassen wir den Brief nur an ein bestimmtes Conventikel essenisch gesinnter Judenchristen gerichtet sein, so rücken auch die vielumstrittenen „Reichen" 1, 9 f. 2, 1 ff. in das rechte Licht. Es sind auch Christen, die aber nicht zur *συναγωγὴ ὑμῶν* gehörten, sondern nur ausnahmsweise, als Gäste, darin erschienen sind. Sie stehen im Grunde der *συναγωγὴ ὑμῶν* als Genossen eines Allerweltschristenthums fern. Obgleich diese „Reichen" die Synagoge schon besucht haben, wodurch ihre Christlichkeit feststeht, können sie dem Verfasser kaum als Christen gelten, wie aus 2, 6 f. und 1, 10 hervorgeht.

Ist die wahre Adresse in der *συναγωγὴ ὑμῶν* 2, 2 in der angegebenen Bedeutung zu suchen, so erhält der Ausdruck *διασπορά* in der fingirten Adresse 1, 1 seine eigenthümlich pointirte Fassung, die den ersten Lesern gar wohl verständlich war: er sollte das Abgeschlossene des engen christlichen Kreises, an welchen der Verfasser seine Ermahnungen und Warnungen richtete, gleich an der Spitze des Briefes zum Ausdruck bringen.

Das Abhängigkeitsverhältniss vom paulinischen Römerbrief, der nach 2, 14 ff. auch den Lesern sehr gut bekannt gewesen ist, und dem 1. Petrusbrief, der nach 5, 13 (im Sinne von Apok. 18) in Rom geschrieben ist, sowie die erste Spur seiner Benutzung im Clemensbrief dürfte vielleicht die auch von Holtzmann angedeutete (Bibellex. III. S. 188) Vermuthung gestatten, dass dieses merkwürdige Schriftstück zu Rom, wo am leichtesten die verschiedensten Weltanschauungen ihre Vertretung finden konnten, und auch für ein römisches Conventikel essenisch gesinnter Judenchristen geschrieben worden ist.

XXIII.

Xeniola theologica.

Zweite Serie.

Von

Hermann Rönsch.

3. Chronologisches und Kritisches zur Assumptio Mosis.

Das lateinische Bruchstück der *Ἀνάληψις Μωυσέως*[1]) ist namentlich auch in Ansehung seiner Zeitangaben von namhaften Gelehrten schon mit so viel Fleiss und Scharfsinn behandelt worden, dass man fast besorgen möchte, man werde für eingebildet oder mindestens für „Eulen nach Athen" tragend gelten, wenn man den vorhandenen Erläuterungen neue hinzufügt. Allein wer die Vieldeutigkeit und Dunkelheit mancher Partien dieser apokalyptischen Schrift näher kennt und zugleich die unleugbare Thatsache, dass ihr handschriftlicher Text durch Copistenfehler sehr entstellt und in einem viel schlimmeren Zustande, als der in demselben Bande vorgefundene Text des Jubiläenbuches, auf uns gekommen ist, in Anschlag bringt, der wird auch jetzt noch Erläuterungsversuche zu demselben nicht für überflüssig halten. Zudem will mich bedünken, dass es überhaupt erspriesslich sei, irgend ein schwieriges wissenschaftliches Problem dann, nachdem es vielseitig beleuchtet und lebhaft discutirt worden ist, eine Zeit lang ruhig bei Seite zu legen, in der Hoffnung, späterhin werde man im Stande sein, ohne diejenigen Voraussetzungen, von denen man sich jetzt noch beeinflusst fühlt, dasselbe wieder aufzunehmen. Mir ist es — so glaube und hoffe ich wenigstens — mit der Assumptio Mosis nicht anders ergangen. Jedenfalls würde

1) Ceriani Monumenta sacra et profana ex codd. praesertim bibliothecae Ambrosianae. Mediol. 1861. Tom. I. Fasc. I. p. 55—62.

es mich höchlich erfreuen, wenn die Mehrzahl meiner gelehrten Leser, nachdem sie von den nachstehenden Bemerkungen Kenntniss genommen, mir im Wesentlichen beipflichtete.

Drei Ausdrücke sind es, welche in dem lateinischen Fragmente der Assumptio Mosis als chronologische Bezeichnungen vorkommen: tempora, anni und horae. Wir haben es hier nicht mit der — dort ebenfalls auftretenden — gewöhnlichen Bedeutung dieser Wörter, sondern lediglich mit ihrem apokalyptischen Sinne zu thun. Darüber nun, dass unter horae Regierungszeiten ungenannter Herrscher zu verstehen sind, scheint ein allseitiges Einverständniss vorhanden zu sein. Um so weiter entfernen sich die Ansichten über die beiden erstgenannten Ausdrücke von einander. Sie sind bald heptadisch bald dekadisch gedeutet worden, man hat sie für Synonyma betrachtet, ja man hat anni behufs der Erlangung passender Zeiträume so ausgelegt, als ob horae im Texte stünde. Wir unsererseits halten an dem Axiome fest, dass in der Anwendung von Zeitbezeichnungen Niemand vorsichtiger und scrupulöser ist, als ein Apokalyptiker, und dass er ohne einen durchaus zwingenden Grund, der dann in der Sache selbst liegt, derartige Bezeichnungen niemals gegen einander vertauscht, dass er vielmehr denselben Zeitraum auch stets mit demselben Worte signalisirt. Auf die Assumptio Mosis angewendet, erheischt dieses Axiom mit unabweisbarer Nothwendigkeit eine andere Bedeutung für tempora, als für anni, und nicht minder eine andere für jeden dieser zwei Ausdrücke, als für horae[1]).

Sicherlich hat man mit der Anerkennung und consequenten Durchführung dieses Axioms schon Einiges erreicht, aber bei weitem noch nicht Alles, wenigstens nicht so viel, dass man bestimmt sagen könnte, in welcher Bedeutung unser Autor tempus gebraucht hat. Glücklicherweise ist uns jedoch an dem römischen Torso seiner Schrift ein künstlerisches Motiv mit

1) Die apokalyptische Sonderung von tempora und horae zeigt sich recht deutlich auch in der sogen. Apocalypsis Baruchi, z. B. 42, 6. 54, 1 edit. *Fritzsche.*

überliefert worden, welches uns über die Meinung des Apokalyptikers Licht verschafft. Wir erblicken dieses in den Worten [1]) X. 29:

> Erunt enim a morte et receptione mea usque ad adventum illius tempora ·CCL· quae fiunt [fient?].

Denn wenn sein Apokryphon gleich an der Stirne die Erklärung trägt (I. 1), von der Weltschöpfung bis zum Tode des Moses seien 2500 Jahre verflossen, und sodann hier die Weissagung ausgesprochen ist, von dem Tode des Moses bis zu der Parusie des Messias würden 250 Zeiten sein, was kann da näher liegen, als die Annahme, dass unter diesen 250 Zeiten ebenfalls 2500 Jahre verstanden werden müssen und dass der Himmelfahrt des Moses von dem Verfasser des Buches die Eigenschaft einer weltgeschichtlichen Epoche beigelegt wird, welche den zwischen Adam und dem Messias liegenden Zeitraum von 5000 Jahren in zwei gleiche Hälften zerspaltet? Hat er somit, wie hieraus hervorgeht, unter tempus ein Jahrzehnt verstanden, so kann er nach dem oben aufgestellten Axiome unmöglich durch den Ausdruck annus dieselbe Zeitdauer bezeichnet haben.

Vielleicht möchte Jemand einwenden, dass manche Stellen der Assumptio, in welchen annus vorkommt, durch die Gleichsetzung dieses Wortes mit Jahrzehnt recht gut mit der Geschichte in Einklang gebracht werden könnten. So z. B. kämen die VI. 18 angedeuteten 340 Jahre der ägyptischen Bedrückung heraus, wenn man von der Gesammtzahl 430 des masorethischen Textes diejenigen 90 Jahre in Abzug brächte, welche die 80jährige Regierungszeit des Joseph nebst den unmittelbar auf seinen Tod folgenden 10 Jahren umfassen.

---

1) Den lateinischen Text entnehmen wir aus den Editionen von G. Volkmar (1867) und von D. Fr. Fritzsche (1871), adoptiren aber die Hilgenfeld'sche Capitel- und Paragraphen-Abtheilung (1866 und 1869). Den Zeitangaben legen wir die chronologische Tabelle des Bunsen'schen Bibelwerkes und namentlich die dort ersichtliche Zählung der Jahre vor Christus zu Grunde.

Ingleichen erhalte man auf dekadischem Wege den in der Stelle II, 7: adferent victimas per annos XX· et ·VII· angegebenen Zeitraum von 260 Jahren, wenn man das handschriftliche ·VII· in ·*VI*· *et* verwandele und die Darbringung der Opfer während der 259 Jahre zwischen 968 und 709 v. Chr. annehme. Ebenso brauche man II. 6 nur *XXVIII*· anstatt des jetzt ersichtlichen XVIII· zu lesen, um die 288 Jahre, welche zwischen dem Richter Othniel (1277 v. Chr.) und Salomo's Tode (969) lagen, annähernd zu erhalten.

Jedoch alle diese und ähnliche Berechnungen sind unzulässig und abzuweisen; denn sie verstossen gegen die Einheit und Consequenz des apokalyptischen Computus, die uns verbietet anzunehmen, dass annus in ein und derselben Schrift gleichbedeutend mit tempus sei.

Damit wäre die Wahrscheinlichkeit, den Ausdruck annus heptadisch auslegen zu müssen, an die Hand gegeben. Und in der That, das Fragment enthält eine Stelle, die wenigstens nach meinem Dafürhalten diese Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit erhebt. Ich meine die bereits angeführte VI. 18, welche lautet:

et faciet in eis iudicia quomodo fecerunt
in illis Aegypti[i] per ·XXX· et ·IIII· annos.

Zunächst ist hier zu beachten, dass dem Juden die ganze Aufenthaltszeit seiner Voreltern in Aegypten als eine Zeit der Knechtschaft galt und dass er in diese auch die glücklichen Jahre unter Joseph's Regierung dortselbst mit einschloss, weil Israel, obschon mild behandelt, doch immerhin unter fremder Botmässigkeit stand. Daher würde es ohne Zweifel dem Sinne des Schriftstellers entgegen sein, wenn man von der Gesammtdauer des Aufenthaltes in Aegypten irgend welchen Theil abzöge und hinwegnähme. Zweitens lässt sich bei der zwischen der Assumptio Mosis und dem Buche der Jubiläen bestehenden engen Verwandtschaft füglich eine Uebereinstimmung beider Schriften in diesem Puncte voraussetzen. Und sie findet wirklich Statt; denn gleichwie hier der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten 34 Jahrwochen oder 238 Jahre umfasst,

ganz so auch in der kleinen Genesis [1]), nach welcher der Erzvater Jakob im Jahre der Welt 2172 nach Aegypten hinabzog und der Befreiungsheld Moses im Jahre 2410 die Israeliten von dort wieder hinwegführte, so dass mithin genau 238 Jahre auf die Zwischenzeit entfallen. Erwägen wir hierbei, dass von den Siebenzig Dolmetschern in der Stelle Exod. 12, 40 das Wohnen der Israeliten nicht *in Aegypten allein*, wie der masorethische Text [= Vulg.] angiebt, sondern *in Aegypten und in Canaan zusammen* auf 430 Jahre veranschlagt ist, womit der samaritanische Text und das N. T. in Gal. 3, 17 übereinstimmen, und dass sowohl bei Josephus Arch. II. 15, 2 als auch in den Testamenten der 12 Patriarchen geradezu bloss 215 Jahre für den ägyptischen Aufenthalt angenommen sind [2]), so kann es uns nicht befremden, wenn der Jubiläist und der Verfasser der Assumptio Mosis im Anschlusse an die LXX die Zahl 215 zu Grunde gelegt, dieselbe aber behufs der bequemeren Einreihung in das Jubiläensystem noch um 23 Jahre [= 3 Jahrwochen ca.] erhöht haben.

---

1) Vgl. meine Schrift: Das Buch der Jubiläen oder Die Kleine Genesis. Unter Beifügung des revid. Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen Fragmente erläutert, untersucht und herausgegeben. Leipz. 1874. S. 246 f.

2) Ex. 12, 40 LXX: *Ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα.* — Masora: וּמוֹשַׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרָיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה:, während der samaritan. Text nach ישראל so weitergeht: ואבותם אשר ישבו בארץ כנען ובארץ מצרים וג׳. — Gal. 3, 17: *διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ* .. Joseph. l. c.: *Κατέλιπον δὲ τὴν Αἴγυπτον μηνὶ Ξανθικῷ πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ κατὰ σελήνην· μετὰ ἔτη τριάκοντα καὶ τετρακόσια ἢ τὸν πρόγονον ἡμῶν Ἄβραμον εἰς τὴν Χαναναίαν ἐλθεῖν, τῆς δὲ Ἰακώβου μεταναστάσεως εἰς τὴν Αἴγυπτον γενομένης διακοσίοις πρὸς τοῖς δεκάπεντε ἐνιαυτοῖς ὕστερον.* — Dass in den Test. der 12 Patriarchen der Hinabzug in das 215. und der Auszug in das 430. Jahr der Verheissung fällt, ersieht man aus der meiner obengenannten Schrift S. 328 f. beigegebenen Tabelle.

Durch diesen wichtigen handschriftlichen Beleg mit der Berechtigung ausgestattet, in unserem Fragmente den Ausdruck annus überall, wo er im apokalyptischen Sinne steht, als Jahrwoche zu 7 Jahren aufzufassen, versuchen wir nunmehr, die einzelnen Fälle seines Vorkommens mit der jüdischen Geschichte in Uebereinstimmung zu bringen.

> II. 5. 6: [Illi] autem postquam | intrabunt in terram | suam annos | et postea dominabi | tur a principibus et | tyrannis per annos | XVIII· et ·XVIIII· annos | abrumpens tib· X·

In die erste Lücke haben wir mit Hrn. Dr. Hilgenfeld das Pronomen illi eingesetzt, sehen aber in diesem, weil ein Gegensatz nicht indicirt zu sein scheint, nur eine Wiedergabe des einfachen *οἱ δέ*. In den folgenden Worten entferne ich mich von den sämmtlichen bisher gegebenen Lesungen und Erklärungen. Indem ich nämlich ea [terra *sc.*] für das erstmalige et lese, halte ich das vorhergehende Schluss-s von annos für den Anlaut des Zahlwortes sexto, welches ursprünglich in der dortigen Lücke gestanden haben wird, das dritte annos aber ähnlichermassen für ein verstümmeltes anno se, überzeugt, dass (se) abrumpent, wie ohne Zweifel zu lesen ist, keinesfalls s. v. a. *ἀποστήσονται* sein kann, sondern die Uebersetzung von *ἀπορρήξονται* ist, woraus von selbst folgt, dass die vor dem dritten annos stehende Zahl als ein *Ordinale* aufgefasst werden müsse. Der so abgeänderte Satz würde demnach folgende Uebersetzung ergeben:

> „Nachdem sie aber im sechsten Jahre ihr Land betreten [haben] werden, wird dieses darnach von Oberen und von Gewalthabern beherrscht werden *18* Jahre hindurch, und im *neunzehnten* Jahre werden 10 Stämme sich losreissen."

18 Jahrwochen sind 126 Jahre, also genau so viele, als zwischen Samuel's Amtsantritte (1095 v. Chr.) und Salomo's Tode (969 v. Chr.) mitten inne lagen. Somit könnte man zu

der Ansicht gelangen, der Verfasser habe von den Richtern [principibus] nur Samuel als den vornehmsten und letzten vor den Königen [tyrannis] in Rechnung gebracht. Allein ein solches Verfahren, nämlich von den Richtern und den Königen zu sprechen, trotzdem aber nur die Jahre der Könige voll zu zählen und von den Jahren der Ersteren eine — die Zahl der Königsjahre sogar noch bedeutend übersteigende — Summe von 163 Jahren völlig zu ignoriren, wäre in der That doch gar zu willkürlich und seltsam, als dass es ihm zur Last gelegt werden dürfte. Befragen wir daher die Geschichte, wie viel Jahre eigentlich zu zählen waren! Othniel, der erste Richter, übernahm sein Richteramt im J. 1257 v. Chr., Salomo aber, der letzte König des Gesammtreiches, starb im J. 969. Diese ganze Periode umfasste demnach 288 [nach des Verfassers Rechnung vielleicht nur 287] Jahre oder 41 Jahrwochen. Was finden wir aber im Texte unseres Fragmentes? Eine Gruppe von Zahlen, von welchen die erste und die letzte (X und I) in die schriftliche Darstellung der vorauszusetzenden Gesammtziffer XXXXI durchaus passt und die 3 mittelsten (VII) den 3 richtigen (XXX) so ähnlich sind, dass diese sehr leicht gegen jene vertauscht werden konnten. Dasselbe gilt auch von der nächstfolgenden Zahlengruppe, nur dass bei ihr ausser der ersten die zwei letzten Ziffern sich in Richtigkeit befinden. Nimmt man noch hinzu, dass die Israeliten nach dem 40jährigen Aufenthalt in der Wüste wirklich in der sechsten Jahrwoche Palästina betreten haben, so wird man, glaube ich, nicht den mindesten Zweifel hegen, dass der späterhin theils durch das Ungeschick des Abschreibers theils durch die Unbilden der Zeit corrumpirte Satz ursprünglich folgendermassen gelautet hat: Illi autem postquam intrabunt in terram suam anno sexto, ea postea dominabitur a principibus et tyrannis per annos XXXXI, et XXXXII. anno [= in der 42. Jahrwoche] se abrumpent tribus decem.

Der Verfasser wendet sich hierauf zu den zwei Stämmen, von welchen er sagt II. 6: nam descendent tribus duae et transferent scenae testimonium. Die Schlussworte sind

nicht etwa in *scenam testimonii* abzuändern, sondern als den geschichtlichen Thatsachen entsprechend unverändert beizubehalten; denn als man im Jahre 1037 v. Chr. unter dem Könige David von Jerusalem hinabzog nach Kirjath-Jearim, brachte man nicht die Stiftshütte [*τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου*], sondern die Bundeslade [*τὴν κιβωτὸν τοῦ μαρτυρίου;* hier vom Verfasser *τὸ τῆς σκηνῆς μαρτύριον* genannt, weil sie das Zeugniss des Gesetzes enthielt] nach Zion hinauf. Die biblische Schilderung dieser Uebersiedelung 2 Reg. 6 besagt in Vers 17: *Καὶ φέρουσι τὴν κιβωτὸν τοῦ κυρίου καὶ ἀνέθηκαν αὐτὴν εἰς τὸν τόπον αὐτῆς εἰς μέσον τῆς σκηνῆς ἧς ἔπηξεν αὐτῇ Δαυίδ,* — cf. 1 Paral. 15, 1: *ἡτοίμασε τὸν τόπον τῇ κιβωτῷ τοῦ θεοῦ καὶ ἐποίησεν αὐτῇ σκηνήν.* Hieraus sowie aus dem weiteren Berichte 1 Paral. 16, 37—42 über den darauf vom Könige eingerichteten dauernden levitischen Dienst im Bundeszelte vor der Bundeslade erklären sich die sogleich folgenden Worte unseres Fragmentes: Tunc Deus caelestis figet palum [so lesen wir anstatt: *fecit palam*] scenae suae als Hinweis auf die Stabilisirung des Bundeszeltes und der Zeugnisslade; ihre Fortsetzung aber: et ferrum sanctuarii sui, bezieht sich auf den bald darauf erfolgten Bau des Salomonischen Tempels (1004—997 v. Chr.) mit den zwei ehernen Eingangssäulen יָכִין und בֹּעַז, dem ehernen Brandopferaltar und dem auf zwölf ehernen Rindern ruhenden grossen Badegefäss des Priesterhofes und dem alle Kunstschnitzereien überkleidenden Goldblech.

Im Weiteren heisst es von den zehn Stämmen II. 7: et adferent | victimas per annos | XX· et ·VII· circumval | labunt muros et | circumibo ·VIIII· et | adcedent ad testa|mentum domini. Schon oben ist angedeutet worden, auf welche Zeit das erste Satzglied sich bezieht. In wenig Worten zeichnet der Verfasser, wie auch sonst in dieser Apokalypse, kurz und markig einen langgestreckten Zeitraum, hier das Sonderbestehen des Reiches Israel während der 259 Jahre von 968—709 v. Chr., unter Anwendung des charakteristischen *σφάγιον* = *victima* anstatt

des auf gesetzmässigen Tempeldienst deutenden *θυσία* = *hostia*. Auch hier ist bei der ersten Zahl (XX) der Copist nachlässig gewesen, indem er ein X zu wenig schrieb. Wenn wir daher lesen: ·XXX· et ·VII· [d. h. 37 Jahrwochen oder präcis 259 Jahre], so meinen wir diesem apokalyptischen Ausspruche damit wieder zu seiner Integrität verholfen zu haben. Hierbei müssen wir einen höchst beachtenswerthen Umstand zur Sprache bringen. Die Zahlzeichen unseres Fragmentes haben in der Regel einen Punct vor sich und nach sich. So finden wir, um nur von dem hier uns allein interessirenden vorangestellten Puncte zu sprechen, einen solchen II. 6 vor der Zahl XVIIII, II. 7 vor VII und vor VIIII, III. 11 vor XL, IV. 12 vor LXXVII, VI. 18 vor XXX und vor IIII, IX. 24 vor VII, X. 29 vor CCL, ja selbst XI. 33 vor C (in welches das dabei unentbehrliche D hineingeschrieben sein konnte). Dagegen fehlt der vorgesetzte Punct II. 6 vor XVIII und ebenso II. 7 vor XX, also gerade in den beiden Stellen, aus deren Inhalte wir nachgewiesen haben, dass der Zahlzeichen zu wenige vorhanden sind. Somit haben die zwei Ziffernemendationen, die von uns vorgeschlagen worden sind, neben ihrer historischen zugleich auch eine handschriftliche Stütze. — — Das oben im zweiten Satzgliede erwähnte circumvallare muros beziehe ich auf die dreijährige Blockirung der Stadt Samaria durch Salmanassar, mit welcher diese Zeitperiode beschlossen wurde, und sodann das circumire des Moses (denn er ist hier der Sprechende) neun Jahrwochen lang auf die 63 Jahre vom Regierungsantritte des götzendienerischen Königs Manasse (685 v. Chr.) bis zu der Wiederauffindung des mosaischen Gesetzbuches im Tempel, die durch ein höchst feierliches Passah verherrlicht ward (im J. 621 v. Chr.) und der alsbald die Reinigung des Gottesdienstes [et adcedent ad testamentum Domini] durch den König Josia nachfolgte; vgl. 4 Regn. 22. 23. 2 Paral. 34. 35.

Wenn es endlich IV. 13 heisst: qui et servient circa annos ·LXXVII·, welche Worte nach unserem Erachten mit den vorausgehenden eng zu verbinden sind [*ἕως τοῦ ἡμᾶς*

αἰχμαλωτισθῆναι εἰς μέρος τῶν ἀνατολῶν τοὺς καὶ δουλεύσοντας περὶ ἔτη ἑβδομήκοντα ἑπτά] und worin die Partikel et insofern einen gewissen Nachdruck beanspruchen könnte, als die Dienstperiode noch weit über die babylonische Gefangenschaft ausgedehnt wird, so ist ohne Zweifel auch hier nach Jahrwochen zu zählen, deren 77 = 539 Jahren = 11 Jubiläen zu je 49 Jahren sind. Diese könnten von 586—47 v. Chr., mithin ungefähr bis zur Einnahme Jerusalem's im Jahre 37 hinabführen. Allein offenbar ist die ganze nachfolgende Zeit unter den Herodäern keineswegs dazu angethan gewesen, die Annahme eines nunmehrigen Endes der Dienstperiode des Volkes Israel zu rechtfertigen. Wahrscheinlich wollte daher der Verfasser der Assumptio den Ton auf servient gelegt wissen und diese *servitus* der vorerwähnten *captivitas* an die Seite stellen, gleich als ob er gesagt hätte: „In die [babylonische] Gefangenschaft werden wir abgeführt, aber auch nach ihrer Beendigung wird das Dienen nicht aus sein. Das Joch der Knechtschaft wird von da an immerfort und endlos auf uns lasten, eine lange, lange Reihe von Jahrwochen hindurch, zu deren Bezeichnung die gewaltige Zahl 77 kaum ausreicht." Die mysteriöse Unbestimmtheit der Zahl 77 im Vereine mit dem beigesetzten circa verstattet uns, die — wenn die babylonische Gefangenschaftszeit abgerechnet wird — von 516 v. Chr. bis zum Jahre 23 n. Chr. laufenden 539 Jahre noch bis zur Gegenwart des Schriftstellers auszudehnen und seinem Ausspruche den Sinn unterzulegen, dass von Nebukadnezar an bis auf Herodes Agrippa I. herab das bittere Loos der Knechtschaft nicht von Israel werde genommen werden. Nach diesen Worten aber, welche die Eigenschaft eines eingeschalteten schmerzlichen Ausrufes an sich tragen, kehrt die Feder des Apokalyptikers wieder zu dem Anfange der Knechtschaftsperiode zurück.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich die Möglichkeit, die apokalyptisch gemeinten anni in der Assumptio Mosis durchgängig heptadisch zu deuten und die ihnen entsprechenden Zeiträume in der jüdischen Geschichte nachzuweisen.

Dass die horae allseitig als Regierungszeiten anerkannt sind, ist oben bereits erwähnt worden. Wir unserentheils stehen davon ab, die in VII. 20 aufgezählten geschichtlich festzustellen, sowohl wegen der stellenweisen Lückenhaftigkeit und durchgängigen Unzuverlässigkeit des Textes als auch deshalb, weil auf Grund dieser vagen Andeutungen von den Editoren und Commentatoren schon das Mögliche geleistet worden ist. Nur eine einzige Frage möchten wir uns erlauben: ob nämlich, weil doch aus der Folgezeit nach jener Epoche, von der es heisst, dass die Zeiten sich endigen werden, noch so manche Thatsachen beigebracht sind, deren Verlauf einen längeren Zeitraum zu erfordern scheint, nicht der dort stehende Ausdruck tempora lediglich von der Modalität der Berechnung zu verstehen sein möchte, so dass — falls auch das Ende der anni proclamirt würde — darin die Erklärung läge, in der weiteren Schilderung der Zukunft werde weder nach Dekaden noch nach Heptaden, sondern nach einem anderen Masse gerechnet. Zeigt sich ja schon an manchen der besprochenen Zeitangaben, wo der Text correct oder corrigibel ist, wie bis auf das Jahr genau der Verfasser in chronologischer Hinsicht präcisirt. In Anbetracht dessen möchte ich folgende Lesung conjiciren, ohne dass ich sie jedoch durch die Ausdeutung der einzelnen Regierungszeiten begründen kann:

> Ex quo facto finientur tempora, momento finietur cursus annorum. Horae IIII variant [= *παραλλάττονται*, haben ungleiche Länge], coguntur [= sie werden ins Kurze gezogen] secus mensuram temporum [oder mensuram suppositam?] inde ab initiis . . .

Damit könnte angedeutet sein, die Dauer jener horae sei mittelst irgend eines Bruchtheiles von 10 oder (wenn suppositam gelesen wird) von 7 bestimmbar. Jedoch wir wenden uns nach einem etwas sichreren Gebiete hin, nur noch *ἐν παρόδῳ* erwähnend, dass die Worte propter initium, da propter ursprünglich die Nähe bezeichnet, wohl auch bedeuten könnten: nächst dem Beginne, *ἐγγὺς τῆς ἀρχῆς*.

Sogleich der Anfang der Assumptio Mosis bietet nicht geringe Schwierigkeiten dar, welche theils chronologischer theils anderer Art sind. Zu den letzteren gehört die Auffassung der Worte profectio fynicis. Während die Ausleger sämmtlich darüber einig sind, das fy = *phoe* sein solle, weichen sie in der Ableitung des ganzen Wortes von einander ab. Hr. Dr. Hilgenfeld fasst das nach ihm gemeinte *Phoenicis* als den Genitiv von *Phoenix* auf und identificirt *profectio Phoenicis* mit dem griechischen *πορεία φοίνικος*, worunter die Wanderung des Phönix zu verstehen sei, — eine Deutung, der wir, so geschickt und poetisch sie auch ist, schon desshalb nicht beizustimmen vermögen, weil der Zusammenhang, wie wir sogleich sehen werden, auf Anderes hindeutet. Weitaus die meisten Interpreten erklären fynicis durch *Phoenices* [1]), dissentiren aber wiederum darin, was unter profectio Phoenices gemeint sei. Nach meinem Dafürhalten kann es schon an sich nichts anderes heissen als: *Zug* aus *Phönicien*, = *ἐκδημία τῆς Φοινίκης*, und da Canaan nicht selten Phönicien genannt wurde [2]), *Zug* aus *Canaan;* in dieser Stelle jedoch tritt auch noch eine jeden Zweifel beseitigende Epexegese hinzu in den beigegebenen Worten: cum exivit plebs, welche auf's deutlichste beweisen, dass nicht die Wanderung eines einzelnen Familienhauptes oder Familienverbandes, also z. B. nicht die des

---

1) Ein weiterer Beleg zu dem Endungstausch in demselben Worte findet sich in Onomast. sacr. ed. *Lagarde* I. p. 136: Libanus mons Phoenicis altissimus.

2) Schon bei den LXX ist dieser Sprachgebrauch häufig. Exod. 16, 35: *ἕως [οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ] παρεγένοντο εἰς μέρος τῆς Φοινίκης* [אֶרֶץ כְּנַעַן]. Jos. 5, 12: *ἐκαρπίσαντο δὲ τὴν χώραν τῶν Φοινίκων* [כְּנַעַן]. Ebenso ist das hebr. *Sohn der Canaaniterin* Gen. 46, 10 durch *υἱὸς τῆς Χαναναίτιδος*, dagegen Exod. 6, 15 durch *ὁ τῆς Φοινίσσης* übertragen. Noch mehr Beispiele giebt *Bocharti* Phaleg p. 340. — In der Catena Nicetae (ed. *Patric. Iunius*. Löndin. 1637. p. 581) stosse ich auf die Glosse des Olympiodorus zu Job 40, 25: *Ἡ Φοινίκη Χαναναία πρότερον ἐκαλεῖτο.* Vgl. auch Euseb. Praep. evang. X. 5: *αὐτὴν τὸ μὲν παλαιὸν Φοινίκην, μετέπειτα δὲ Ἰουδαίαν, καθ' ἡμᾶς δὲ Παλαιστίνην ὀνομαζομένην οἰκοῦντες.*

Abraham nach Aegypten, sondern vielmehr der Auszug eines ganzen Volkes, mithin nur der Auszug der Kinder Israel aus Canaan nach Aegypten unter Jakob's Führung damit gemeint sein kann. Offenbar ist nach plebs der Schluss einer Parenthese zu denken; denn die nachfolgenden Worte: post profectionem quae fiebat ... würden, mit den unmittelbar vorausgehenden verbunden, einen unerträglichen Anachronismus zu Wege bringen. Sie müssen selbstverständlich auf ein solches Ereigniss bezogen werden, das erst nach dem Zuge des Moses bis Amman erfolgte: dieses aber war seine Himmelfahrt, — woraus zugleich erhellt, dass die Parenthese schon mit den Worten: qui est bis millesimus beginnt. In der Lücke vor derselben wird für ἀνάληψις nicht *assumptio*, sondern (wie in demselben Buche receptio X, 29) gebraucht gewesen sein.

Sehen wir uns weiter um, so tritt uns das schon erwähnte profectionis als ein Anstoss und Hinderniss in den Weg; denn wie kann wohl die jedenfalls grosse Zahl, welche in den drei Lücken zwischen numerus und profectionis stand, den Abstand des Todesjahres Mosis (nach orientalischer Zählung) von der Weltschöpfung bezeichnet und doch zu gleicher Zeit, ohne eine Veränderung zu erleiden, auch das zeitlich gar sehr davon verschiedene Ereigniss des Hinabzuges unter Jakob angegeben haben? Angesichts dieser Unmöglichkeit müssen die — irgendwie lautenden — Zahlen unmittelbar vor profectionis fynicis nothwendigerweise von den zwei ihnen vorausgehenden Zahlengruppen getrennt und abgesondert werden. Sie sollten das Todesjahr des Moses, nachdem es bis dahin nach Jahren post creaturam orbis terrae bestimmt worden war, nun auch nach einer zweiten Epoche genau bezeichnen, nämlich nach seinem Abstande von dem Jahre des Auszuges der Israeliten aus Canaan nach Aegypten unter Jakob (cum exivit plebs). Wie viel Jahre lagen aber zwischen diesem Auszuge nach Aegypten und dem unter Moses aus Aegypten? Nach der Berechnung des Josephus und der Testamente der 12 Patriarchen (s. o. S. 546) 215 Jahre, zu diesen aber müssen hier noch 40 Jahre (bis zu Mosis Tode) gezählt werden; zusammen also 255. Sonach könnte in der Lücke der 11. Zeile gestanden haben: CCLV.

Daran schliesst sich aufs engste die Frage, welche Zahlen in den zwei Lücken der zehnten Zeile gestanden haben mögen. Hier nun eröffnet sich für Conjecturen ein ziemlich weites Feld, da wir in Folge unserer Unbekanntschaft damit, ob das Buch

im Abend- oder im Morgenlande geschrieben ist, nicht bestimmen können, was der Autor unter dem Worte Orient verstand, und da auch sonst jeder feste und sichere Anhalt zur Auffindung jener Zeitrechnung fehlt. Berühren wir wenigstens einige Möglichkeiten!

In der Assumptio Mosis sind — wie schon oben erwähnt wurde — von der Weltschöpfung bis zum Erscheinen des Messias 5000 Jahre oder 100 Jubiläen zu je 50 Jahren gerechnet, die durch des Moses receptio in zwei gleiche Zeiträume zerlegt werden, — worin, nebenbei gesagt, ein Beweis für die von Manchen angezweifelte Echtheit der diese Schrift jetzt einleitenden Zeilen liegt. Daneben bestand aber noch eine andere Rechnung zu *4900 Jahren* oder zu 100 Jubiläen von je 49 Jahren. Sie findet sich in dem Jubiläenbuche, welches den Tod Mosis in das Jahr der Welt 2450 setzt. Angenommen nun, dieses Buch habe nach der Ansicht des Verfassers der Assumptio dem Oriente angehört, so könnte in den beiden Lücken der zehnten Zeile gestanden haben: *MM* und *CDL* [= 2450]. Oder nahm die betreffende Zahl bloss die erste Lücke ein? Dann konnte, wenn man den Gesammtzeitraum bis zu 6000 Jahren ausdehnte, diese Ziffer in *MMM* bestehen; in der zweiten Lücke stand dannn *CC*, in der dritten *XXXXXV* oder *LIIIII*. Neben diesen Möglichkeiten liesse sich aber auch noch eine dritte denken, und ihr möchten wir einige Wahrscheinlichkeit zuerkennen. Im Oriente nämlich war in späteren Zeiten die Ansicht weit verbreitet, der Zeitenlauf bis zum Messias umfasse 5500 Jahre. Zu ihren Vertretern gehörten namentlich Julius Africanus zu Nicopolis [† 232 ca.], Hippolytus, Eustathius zu Antiochien, Joannes Malala und der Chiliast Quintus Julius Hilario [† 399 n. Chr.] [1]). Wer aber sollte es für unwahrscheinlich halten, dass diese Meinung wenigstens vereinzelt schon früher im Morgenlande vorgekommen war? In dieser Voraussetzung nun könnte man annehmen, in unserem Fragmente sei das Jahr 2750 mit angeführt gewesen und demgemäss seien die zwei Lücken der zehnten Zeile so auszufüllen: MM und DCCL.

Zu erwähnen haben wir aus dem einleitenden Abschnitte der Assumptio noch Zweierlei: Was Amman Z. 16 betrifft, so kann damit nicht bloss der collectiv gebrauchte Volksname gemeint sein, sondern auch eine Stadt dieses Namens, diejenige

1) Ausführlicheres hierüber s. bei *Thilo* Cod. apocryph. N. T. I. Lips. 1832. p. 692 sqq.

nämlich, welche im Stamme Gad lag und später Philadelphia hiess [1]). Bei der letzteren Annahme müsste vorausgesetzt werden, dass der Verfasser die Nachricht von der Erstreckung des Zuges Mosis bis zu dieser Stadt aus der jüdischen Tradition entlehnt hatte. Ferner kann in der nächsten Zeile der in der Handschrift ersichtliche Genitiv profetiae beibehalten werden als abhängig von dem Abl. anno der zweiten Zeile, weil ja dieses Todesjahr in der That auch dasjenige Jahr gewesen, in welchem die im Deuteronomium aufbehaltene Weissagung des Moses erfolgt war.

Nach den vorstehenden Erläuterungen ergänzt, würde demnach der Text des Einganges in jetziger Schreibung also lauten:

> Liber Receptionis Moysi, factae anno vitae eius Cmo et XXmo (qui est bis millesimus et quingentesimus annus a creatura orbis terrae; nam secus qui in oriente sunt numeros MMmus et DCCLmus, et CCLVmus profectionis Phoenices cum exivit plebs) post profectionem quae fiebat per Moysen usque Amman trans Jordanem, profetiae quae facta est a Moyse in libro [2]) Deuteronomii. Qui [= Ὁ δὲ] vocavit ad se ...

Zum Schlusse fügen wir einige Bemerkungen bei über einzelne Ausdrücke und Lesarten.

Dass de Jesum I. 2 unzweifelhaft s. v. a. *per Jesum* bedeuten soll und kann, habe ich schon anderwärts (Z. f. w. Th. 1873, III, S. 456) hervorgehoben unter Hinweis auf die Uebertragung Luc. 11, 24: perambulat de loca quae non habent aquam [δι᾽ ἀνύδρων τόπων] im cod. Corbeiens. No. 195. Dieselbe Bedeutung wird de auch in der Stelle V. 15 haben: vindicta

1) Im Eusebianischen Ortslexikon des Hieronymus lesen wir Onom. sacr. I. p. 88: Amman quae nunc Filadelfia, urbs Arabiae nobilis, in qua habitaverunt olim Rafaim gens antiqua, quam interfecerunt filii Lot, habitantes pro eis in Amman. p. 92: Ammon trans Iordanem in tribu Gad. haec est Amman de qua supra diximus, Filadelfia, civitas inlustris Arabiae.

2) Ein *liber* ist diese Apokalypse weiter unten genannt, X. 29: Iesu Nave, custodi verba haec et *hunc librum*. — Zu *successor* Z. 24 vgl. Sirac. 46, 1: *Κραταιὸς ἐν πολέμῳ Ἰησοῦς Ναυῆ καὶ διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις.*

surget de reges participes scelerum, = ἐκδίκησις ἀναστήσεται διὰ τῶν βασιλέων τῶν συναδικούντων.

In dem Passus I. 3: et non coepit eam inceptionem creaturae ... fällt Zweierlei auf: in sprachlicher Hinsicht, dass der Uebersetzer zu inceptionem nicht dasselbe Verbum, aus welchem dieses Substantiv gebildet ist, gesetzt hat, und sodann in Betreff des Sinnes, dass der ganze Satz durch die Negation non schwerverständlich gemacht wird. Ich nehme an, der Interpret hatte incepit gesetzt, welches dann von dem Copisten zu *non coepit* corrumpirt worden ist; denn zu dem vorhergehenden Ausspruche, Gott habe die Welt um seines [= des jüdischen] Volkes willen erschaffen, sowie zu den nachfolgenden Finalsätzen passt ungezwungen nur die positive Fassung des zweiten Hauptsatzgliedes. Ueber die Bedeutung von inceptio könnte man in Zweifel sein. Als רֵאשִׁית ist in der Bibel bezeichnet: Ruben der Erstgeborene Gen. 49, 3; der Behemoth Job 40, 19 (14); die Weisheit Prov. 8, 22; überall da findet sich bei den LXX ἀρχή. In unserer Stelle aber spricht für ἀπαρχή [so Hilgenfeld] nicht bloss Deut. 33, 21, wo Gad's Erbtheil im Ostjordanlande das Erstlingsland, רֵאשִׁית, bei den LXX ἀπαρχή, genannt ist (im N. T. vgl. das in Bezug auf den Heiland gebrauchte ἀπαρχή 1 Kor. 15, 20. 23), sondern auch das vom Autor damit, dass er dem Ausdrucke ἀπαρχή sofort das ähnlich klingende ἀπ᾽ ἀρχῆς nachfolgen liess, beabsichtigte Wortspiel. Indem wir uns daher für ἀπαρχή = inceptio entscheiden, sehen wir uns dadurch fast schon genöthigt, bei incipere das ebenfalls stammgleiche ἀπάρχεσθαι vorauszusetzen, wozu noch die anderenfalls von ἄρχεσθαι geforderte Genitivconstruction kommt. Bei den Alexandrinern bedeutet das Verbum ἀπάρχεσθαι nur einmal (Prov. 3, 9) *primitias offerre*, sonst überall *primitias dare*, so dass Menschen als die Empfänger gedacht sind. 2 Paral. 30, 24: ἀπήρξατο τῷ Ἰούδᾳ .. μόσχους. 35, 7—9: ἀπήρξατο Ἰωσίας τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ ... οἱ ἄρχοντες αὐτοῦ ἀπήρξαντο τῷ λαῷ ... ἀπήρξαντο τοῖς Λευίταις .. Durch diesen Sprachgebrauch wird das Bedenken beseitigt, als könne von dem Schöpfer ein ἀπάρχεσθαι ἀπαρχήν nicht ausgesagt werden; ohne Zweifel drückt es hier den Sinn aus, dass Gott das Volk Israel der neuerschaffenen Welt gleichsam als einen Erstling dargeboten und gespendet hat. Wir beziehen daher eam lieber auf plebem, als auf inceptionem, und glauben folgenden griechischen Wortlaut voraussetzen zu können: Ἔκτισε γὰρ τὸν κόσμον διὰ τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἀπήρξατο αὐτὸν

ἀπαρχὴν τῆς κτίσεως, τοῦ καὶ [= um sogleich] *ἀπ' ἀρχῆς κόσμου δηλῶσαι* [*αὐτὸν* sc.], *ἵνα ἐν αὐτῷ τὰ ἔθνη ἐλεγχθεῖεν καὶ ταπεινῶς διαλαλιαῖς ἐλέγξαιντο ἀλλήλους. Διὸ ἐνθυμηθεὶς εὗρεν ἐμὲ τὸν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου προητοιμασμένον...*

I. 4: quem fecit ab initio creaturae orbis terrarum. Beim Hinblicke auf I. 3: dominus orbis terrarum und andererseits auf das ebenda zweimal vorkommende ab initio orbis terrarum, welches den Abschreiber verleitet haben kann, und dem in I. 1 der Ausdruck creatura orbis terrae gegenübertritt, sowie bei dem Umstande, dass fecit des Subjectes ermangelt und das aus dem Vorhergehenden hinzuzudenkende doch allzuweit entfernt ist, wird man für wahrscheinlich halten, dass der Uebersetzer selbst nicht *creaturae*, sondern creator geschrieben hatte. Vgl. 2 Makk. 13, 14: *ὁ κτίστης τοῦ κόσμου.*

II. 5: in qua tu benedices .. et stabilibis eis sortem in me. Für me möchte ich jetzt lieber eam lesen, indem ich in eam für eine Nachahmung jenes hellenistischen Pleonasmus ansehe, nach welchem man im Relativsatze noch das Demonstrativum beizufügen pflegte, also = *ἐν ᾗ* ... *κλῆρον ἐν αὐτῇ.*

II. 7: et ponent idola scenae. Das letzte Wort kann aus obscena verschrieben sein, = *εἴδωλα μιαρά.* Vgl. Jerem. 32 (39), 34 sq. LXX: *καὶ ἔθηκαν τὰ μιάσματα αὐτῶν ἐν τῷ οἴκῳ οὗ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ ἐν ἀκαθαρσίαις αὐτῶν· καὶ ᾠκοδόμησαν τοὺς βωμοὺς τῇ Βάαλ κτλ.*

V. 15: quidam altarium inquinabunt de muneribus quae inponent domino. Vielleicht ist hier anstatt *illis* das bedeutungsvollere ipsis einzusetzen, = *αὐτοῖς τοῖς δώροις.*

V. 16: mirantes personas cupiditatum: d. h. *parteiisch gegen ihre Lieblinge* oder *Günstlinge.* Vgl. LXX Job 32, 22: *οὐ γὰρ ἐπίσταμαι θαυμάσαι πρόσωπα.* 34, 19: *ὃς οὐκ ἐπαισχυνθῇ πρόσωπον ἐντίμου οὐδὲ οἶδε τιμὴν θέσθαι ἁδροῖς, θαυμασθῆναι πρόσωπον αὐτῶν.* Jes. 9, 14: *πρεσβύτην καὶ τοὺς τὰ πρόσωπα θαυμάζοντας* [*ἀφεῖλε κύριος*]. 2 Paral. 19, 7: *οὐκ ἔστι μετὰ κυρίου θεοῦ ἡμῶν ἀδικία οὐδὲ θαυμάσαι προσώπου οὐδὲ λαβεῖν δῶρα* [= acceptiones munerum].

VI. 19: in partes eorum mortis venient. Aus mortis wird wahrscheinlich martiales zu machen sein, = *οἱ Ἄρειοι*, d. h. die Römer.

VII. 21: hi suscitabunt iram animorum suorum. Am Ende stand für *animorum* ursprünglich amicorum geschrieben. — Nach edentes et bibentes in demselben Paragraphen könnte man vor nos Mancherlei conjiciren, je nachdem den Sprechenden diese oder jene Situation und Absicht supponirt wird, sei es nun *curvabimus* oder *exaltabimus*, vielleicht auch *laetabimus* oder *litabimus*, — *adiutabimus* oder *si tutabimus*. Möglicherweise ist es am gerathensten, im Anschluss an die unmittelbar vorhergehenden Worte so weiter zu lesen: Perpotabimus [= *διαπιόμεθα*], mox tamquam principes erimus. In dem Ausdrucke *Quasi-Fürsten* scheint eine Anspielung auf den Titel *τετράρχης* oder *ἐθνάρχης* zu liegen. Josephus Arch. XIV. 7, 2 hat zu dem letzteren (und zufällig auch zu unserer Stelle) die Erläuterung gegeben: *ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς*.

VIII. 22: Et filii eorum pueri secabuntur a medicis, pueri inducere acrobistiam illis. Unerträglich ist die Wiederholung des von dem ersten bloss durch drei Zwischenwörter getrennten pueri; für jenes wird puri zu lesen sein. Ja wer weiss, ob nicht auch das zweite auf einem Schreibversehen beruht! Offenbar ist es überflüssig, da bei der Erwähnung der *ἀκροβυστία* einzig an das männliche Geschlecht gedacht werden kann. Möglich, dass im Original inpuris vor inducere geschrieben stand, wodurch der im Munde eines Israeliten sehr passende Gegensatz hingestellt wurde: *Καὶ οἱ υἱοὶ αὐτῶν οἱ καθαροὶ τμηθήσονται ὑπ᾽ ἰατρῶν ἀκαθάρτων, τοῦ ἐπισπᾶν ἀκροβυστίαν αὐτοῖς.* — Aus Josephus vgl. Arch. XII. 5, 1: *τὴν τῶν αἰδοίων περιτομὴν ἐπεκάλυψαν, ὡς ἂν εἶεν καὶ τὰ περὶ τὴν ἀπόδυσιν Ἕλληνες*; bei Celsus (Med. VII, c. 25) die curatio circumcisorum ad tegendam glandem colis.

VIII. 23: cogentur stimulis blasfemare verbum contumeliose. Für cogentur stimulis war im Griechischen vielleicht nur das Eine Wort *ἐκκεντρισθήσονται* gebraucht, für verbum aber *τὸ ὄνομα*, was sich kaum bezweifeln lässt, wenn man hinblickt auf Lev. 24, 11 LXX: *τὸ ὄνομα*, אֶת־הַשֵּׁם, *κατηράσατο* [Vulg.: cumque blasphemasset nomen]. Deut. 28, 58: *φοβεῖσθαι τὸ ὄνομα τὸ ἔντιμον*.

IX. 24: cuius nomen erit Taxo. Vor einiger Zeit ist von uns der Möglichkeit gedacht worden, den Namen Taxo auf eine Verschreibung aus *Ταξτε* und auf den nach griechischer Zählung sich ergebenden Zahlenwerth 666 zurück-

zuführen [1]). Jetzt möchten wir — ohne jedoch den bereits vorher ungünstig aufgenommenen [2]) vierfüssigen Höhlenbewohner als Zweiter wieder auf den Plan bringen zu wollen — uns die Frage erlauben, ob der Name nicht aus dem Hebräischen berechnet werden kann. Da ת als Numerale = 400, ח = 8, ש = 300, ו = 6 ist, so repräsentirt תחשו die Summe von 714, welche, mit 7 multiplicirt, 4998 Jahre [= 102 Jubiläen zu je 49 Jahren], ergiebt; 4998 aber ist von 5000, dem Jahre der Parusie des Messias, nur um zwei Jahre entfernt. Somit läge in dem Zahlenwerthe des Namens selbst eine Hindeutung auf die — kurz vor dem Messias eintretende — Zeit des Erscheinens jenes Mannes aus dem Stamme Levi.

IX. 24: traductio .. eminent principatum. An die Stelle des früher von mir vorgeschlagenen *eminens* setze ich, da dessen Verbindung mit dem Accus. doch zu ungewöhnlich ist, nunmehr emerens, also = ἔλεγχος .. ἀπαιτῶν τὴν ἀρχήν.

X. 27: flumina expavescent, = ἐκπλαγήσονται. Unleugbar ist dieses Verbum in solcher Verbindung poetischer, als die Haupt'sche Emendation *exarescent*, obschon ξηρανθῆναι im A. T. von Flüssen häufig vorkommt.

X. 28: faciet te herere caelo stellarum loco habitationis eorum. Auf stellae bezogen, müsste der Pronominalgenitiv wenigstens *earum* lauten. Da jedoch selbst dann, wenn von einem Wohnorte der Sterne geredet werden könnte, die ganze Apposition als müssig sich herausstellt und den dichterischen Schwung dieses Abschnittes lähmt, so muss *eorum* ein Fehler des Abschreibers sein. Man könnte an angelorum denken; noch näher aber kommt dem handschriftlichen Bestande eonum, d. h. aeonum.

X. 29: [*Et hic*] cursus [*est*] horum quem conveniunt. Anstatt ὃν συνίασιν möchte ὃν μεθοδεύουσιν vorauszusetzen sein. Der vom Verfasser, wie es scheint, gemeinte Begriff des ordnungsmässigen Einhaltens und Zurücklegens des Laufes liegt vollständig in μεθοδεύειν. Vgl. Gloss. Labb. I. 43: convenio, μεθοδεύω . . . convenit, μεθοδεύει. — Für est horum aber ist vielleicht temporum einzusetzen.

X. 31: quis locus recip*it* .... te. Wir lesen hier: recipiet iam te, = ἀναλήψεται νῦν σε.

XI. 32: ut inducam illos in terram araborum. Die einfachste Abänderung der sowohl der Grammatik als auch der Geographie widerstrebenden handschriftlichen Lesung würde

1) Liter. Centralbl. 1872, Nr. 29, Sp. 761.
2) Hilgenfeld Mess. Iudaeor. Lips. 1869. p. 466.

atavorum sein; doch nur ein Mehr von Einem Buchstaben verlangt das wiederholt vom Verfasser selbst gebrauchte proavorum, = τῶν προγόνων.

XI. 33: ..... enim illorum erant — — nam isti in tantum qui creverunt. An der Spitze des Satzes ergänzen wir acies = ἡ τάξις und vervollständigen zugleich *qui* zu quid; denn so wird nicht nur dieses überflüssige und störende *qui* beseitigt, sondern auch die angegebene Zahl bloss als eine annähernde [in tantum quid = εἴς τοσοῦτόν τι, auf so viel ungefähr] bezeichnet in Uebereinstimmung mit dem Berichte des Josephus Arch. III. 12, 4, nach welchem die Heeresmusterung am Sinai ausser 23,800 Leviten eine Zahl von 603,650 waffenfähigen [ὁπλιτεύειν δυναμένων] Männern zwischen 20 und 50 Jahren ergeben hatte.

XI. 34: iam non esse semet sacrum .. Dieses semet ist von jeher eine crux interpretum gewesen. Bringen wir in Anschlag, dass hier nicht monotheistische Juden, sondern heidnische Amoriter, die ihre Baalim für ganze Götter hielten, redend eingeführt werden, so dürfen wir schon glauben, dass sie in dem gewaltigen Heerführer und Propheten Moses, der ihnen seine Uebermacht so fühlbar kundgegeben, einen vom Nimbus der Heiligkeit umgebenen Halbgott erblickten und ihm den Namen eines solchen beilegten, — eine Bezeichnung, der unser Apokalyptiker, um ihren schreckenerregenden Eindruck in den Seelen seiner jüdischen Leser zu verwischen, sofort eine lange Reihe ebenfalls lobpreisender, aber dem Geiste des gotteinheitlichen Glaubens seiner Nation besser entsprechender Prädicate nachfolgen lässt. Daher nehmen wir für diese Stelle ohne Scrupel semideum = τὸν ἡμίθεον als die ursprüngliche Lesung in Anspruch. Ohne Zweifel war Moses dieses Beinamens ungleich würdiger, als die von Lucan, Statius, Ovid und Ausonius damit beehrten Anubis, Pane, Dryaden, Nereiden oder Sirenen. — Uebrigens liesse sich anstatt semet noch viel einfacher senem = τὸν πρεσβύτην lesen. Mit dem Nebenbegriffe der Dignität erscheint dieses Wort z. B. Gen. 43, 27. Jes. 9, 14. 3 Regn. 13, 11. 25. 29. Auch könnte Jemand vermuthen: iam a nobis esse semotum oder iam vero esse semotum ...

XI. 34: spiritum dignum domino multiplicem.. Vgl. Sap. 7, 22 LXX: ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ [τῇ σοφίᾳ] πνεῦμα νοερὸν .. πολυμερές, Vulg.: spiritus ... multiplex.

XI, 34: reminiscens testamentum parentum. Für das transitive Verbum reminiscere kann ich jetzt einen

Beleg nebst Analogien aus der Glossensammlung des Labbaeus anführen, nämlich I. p. 158: reminisco, *ὑπομιμνήσκω.* II. p. 195: *ὑπομιμνήσκω*, admoneo, moneo, *comminisco*, praemoneo. II. p. 12: *ἀναμιμνήσκει*, recordat.

(Fortsetzung folgt.)

XXIV.

Zur Kritik der Schriften Philo's

von

Dr. Carl Siegfried,
Professor an der Landesschule zu Pforta.

I.

Es ist bekannt, dass in neuerer Zeit in Bezug auf die Reihenfolge der Schriften des Philo ein lebhafter Streit zwischen Dähne (Encykl. v. Ersch u. Gruber. 3. Sect. Bd. 23 S. 439 ff. theol. Studien u. Kritiken 1833. IV. S. 998 ff.) und Gfrörer (Krit. Gesch. des Urchristenthums 1831, Bd. 1, S. 7 ff.) geführt worden ist, in welchem es sich namentlich um die Frage handelt, ob, wie die Ausgaben seit Mangey thun, an das Buch de opificio mundi die Schrift leg. alleg. I. oder vielmehr die Abhandlung de vita Abrahami anzuschliessen sei. Die erste Veranlassung zu diesem Streit haben offenbar Aeusserungen Philo's selbst geboten, welche widersprechend erscheinen, und da auf diesen Punct die sonst so scharfsinnigen und lichtvollen Untersuchungen Ewald's (Gesch. des Volkes Israel 3. A. Bd. 6. S. 294 ff.) nicht genauer eingegangen sind, so wollen wir im Folgenden den Versuch machen, auch hierüber einige Klarheit zu verbreiten. Philo spricht sich an drei Stellen über die seinen auslegenden Schriften zu Grunde liegende Gliederung der heiligen Bücher aus, von denen die beiden ersten (de vita Mose II, 8, Mangey II, 141) und de praem. et poen. 1, M. II, 408) mit einander zusammenstimmen, die dritte dagegen (de Abrah. 1. II, 1) mit jenen im Widerspruche steht. Es ergiebt sich nämlich aus den Daten der drei Stellen das folgende Schema:

de vita Mose II, 8 (M. II, 141)	de praem. et poen. 1 (M. II, 408).	de Abrah. 1 (II, 1)
1) *ἱστορικὸν μέρος.*		
a) *περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως.*	1) *περὶ κοσμοποιΐας (κ. λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν).*	1) *ἡ κοσμοποιΐα.*
b) *τὸ γενεαλογικὸν (τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, το δ' αὖ περὶ τιμῆς δικαίων).*	2) *τὸ ἱστορικὸν μέρος (ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων).*	———
	3) *νομοθετική.*	
	a) *καθολικωτέρα ὑπόθεσις.*	2) *νόμοι καθολικώτεροι (ἔμψυχοι κ. λογικοὶ νόμοι.* Die Patriarchen).
2) *τὸ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις.*	b) *νομίμων ἐντολαί.*	3) *νόμοι ἐπὶ μέρους.*

Aus dieser Saat entsprossen die geharnischten Erdensöhne, die einander todt schlugen.

Dähne nahm seinen Standpunct auf Columne I und II unserer Tabelle und that der Stelle de Abrah. 1 Gewalt an, Gfrörer dagegen hatte gerade in dieser die Burg seines Beweises und suchte von hier aus die andern beiden Stellen unschädlich zu machen.

Es war gewiss unhaltbar, wenn Dähne die Worte de Abrah. 1 *ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται διὰ τῆς προτέρας συντάξεως ὡς οἷόν τε ἦν ἠκριβώσαμεν,* so zu deuten suchte, dass unter *κοσμοποιΐα* nicht nur die Schöpfung, sondern auch die geschichtlichen Theile der Genesis verstanden werden sollten; denn ein Blick auf unsere Tabelle zeigt uns, dass Philo unter *κοσμοποιΐα* niemals etwas anderes als die eigentliche Schöpfung verstand [1]), wie denn auch *διατέτακται* schwerlich auf etwas anderes als die göttliche Ordnung des Schöpfungswerkes bezogen werden kann. Auch scheitert diese Erklärung an dem philonischen Gebrauch des Wortes *σύνταξις*,

1) Vgl. auch Stellen wie de opif. m. 61 (I, 41) *διὰ τῆς λεχθείσης κοσμοποιΐας πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἡμᾶς ἀναδιδάσκει Μωσῆς* und überhaupt Grossmann de Philonis Iud. opp. serie II. p. 7 sqq.

welches nimmermehr mit Dähne als ein zusammenfassender Ausdruck für alle Abhandlungen von leg. alleg. 1 bis etwa de mutat. nom. genommen werden kann[1]). Dähne verkannte ausserdem vollkommen den Charakter der Schrift de opificio mundi, wenn er sie in eine Reihe mit den allegorischen Schriften stellen zu können meinte. Dieselbe trägt ebenso deutlich das abhandelnde Gepräge wie die Schriften de Abrahamo u. s. w. Wie diese das wirkliche Leben Abrahams, Josephs u. dgl. darstellen, so bespricht de opif. m. auch den wirklichen Vorgang der Schöpfung, während das Buch leg. alleg. I damit beginnt, auseinander zu setzen, dass der Himmel den *νοῦς*, und die Erde die *αἴσθησις* bedeute. Auch konnte nimmermehr Philo mit den Anfangsworten der letzten Schrift *νοῦ καὶ αἰσθήσεως γένεσιν εἰπὼν πάλαι, νῦν δι' ἀμφοτέρων τελείωσιν διασυνίστησιν* auf de opif. mundi zurückweisen, weil er in dieser Abhandlung etwas Derartiges überhaupt nicht dargelegt hatte[2]). Es ist kein Zweifel, Gfrörer hatte darin Recht, dass er behauptete, de opif. mundi gehöre ursprünglich mit de Abrah. zusammen. Aber freilich weiss er nun wieder mit de praem. et poen. 1 in keiner Weise zurecht zu kommen. Es geht nicht an *τὸ ἱστορικὸν μέρος* mit den Lebensbeschreibungen der Patriarchen zu identificiren (Urchristenth. I, 25); denn diese konnte Philo unmöglich als *ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων* bezeichnen. Und ebenso falsch war es, die *καθολικωτέρα ὑπόθεσις* als „allgemeine Gesetze" zu übersetzen und darunter den Dekalog im Gegensatze zu den übrigen Einzelgesetzen zu verstehen (ibid. I, 24. 25). Aus unsrer Tabelle ist es vielmehr ganz deutlich, dass die *καθολικωτέρα ὑπόθεσις* den *νόμοι καθολικώτεροι* in de Abrah. 1 entspricht, und dass Philo darunter die Lebensbilder der Patriarchen als der *ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι* versteht, wie er ja auch sagt: *οὗτοι δὲ εἰσὶν ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες.* — Es ergiebt sich hieraus ferner, dass das *ἱστορικὸν* oder *γενεαλογικὸν μέρος* in der Gliederung de Abrahamo 1 überhaupt fehlt.

---

1) Vgl. de decal. 1 (II, 180). de vita Mos. II, 1 (II, 134). de carit. 1 (II, 384) *ἐν δυσὶ συντάξεσιν ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωσέως.* de circumcis. 1 (II, 210).

2) Von untergeordneter Art sind die Argumente aus den Wiederholungen (de opif. m. 3 vgl. mit leg. alleg. I, 2 die Sechszahl, de opif. m. 30—43 vgl. mit leg. alleg. I, 4. 5 die Siebenzahl) und der Hinweis auf de opif. m. 15 in de Abrah. 2 die Vierzahl betreffend, wogegen Mangey und Dähne de plantat. 28 (I, 374) in's Feld führen.

Wie ist nun aber dieser Widerspruch in Philo's Disposition zu erklären? Offenbar so. Wie Ewald richtig ermittelt hat, verfasste Philo drei grössere auslegende Werke: 1) *ζητήματα καὶ λύσεις*, quaestiones et solutiones, mehr atomistischer Art. 2) legum allegoriae, zusammenhängende allegorische Auslegung des Pentateuch und 3) über Moses und seine Gesetze, systematisches Werk. — Mit dem ersten dieser drei Werke haben wir hier nichts weiter zu schaffen; dagegen wenn wir de praem. et poen. 1 zusammenhalten mit de Abrah. 1, so ergiebt sich, dass Philo selbst, nachdem de Abrah. jedenfalls bereits abgeschlossen war, die beiden letzten Werke in ein grosses auslegendes Hauptwerk zusammengearbeitet hat. In Folge dessen giebt de Abrah. 1 nur die Disposition des dritten, des systematischen Werkes. Dieses verfolgte die Tendenz, die Einheit des Schöpfers und des Gesetzgebers nachzuweisen, um damit den Beweis zu liefern, dass die mosaische Gesetzgebung mit der Natur übereinstimme (*ὅτι τὰ τεθειμένα διατάγματα τῆς φύσεως οὐκ ἀπᾴδει*); daher musste in diesem Werke auf das Capitel von der Schöpfung unmittelbar die Gesetzgebung folgen, welche zunächst in den lebendigen Gesetzen der tugendhaften Männer des A. T.'s und sodann in den geschriebenen Gesetzen des alten Bundes in die Erscheinung tritt. — Später aber fasste Philo den Plan, die allegorische Deutung der geschichtlichen Theile der Genesis, wie er sie im zweiten Werke gegeben hatte, mit dem dritten zu verbinden, und schob desshalb sein *ἱστορικὸν μέρος* zwischen *κοσμοποιΐα* und *νομοθετική* ein, die allegorische Auslegung von Gen. 1 beseitigend, um nicht ein doppeltes opificium mundi an der Spitze des Ganzen zu haben. —

Nach unsrer Meinung hat also Gfrörer recht, wenn von der ursprünglichen Anordnung, Dähne dagegen, wenn von der spätern Anordnung der philonischen Schriften geredet wird.

II.

Eine andere, so weit ich sehe, noch nicht genauer erörterte Frage ist die nach der Stellung der Abhandlung de Josepho im Organismus des dritten oder systematischen Hauptwerkes des Philo. — Wie wir oben sahen, zerfiel dasselbe in zwei Haupttheile: Schöpfung (*κοσμοποιΐα*) und Gesetzgebung (*νομοθετική*). Der letztere Theil hatte wieder zwei Unterabtheilungen: die vorbildlichen Typen (*ἔμψυχοι νόμοι*) und die Einzelgesetze (*νόμοι ἐπὶ μέρους*). Jene wiederum zerfallen in eine doppelte Trias: 1) die Vorstufe: a) Enos (*ἐλπίς* der erste Schimmer der

Tugend), b) Enoch (ἡ πρὸς τὸ βέλτιον μεταβολή), c) Noah (ὁ φιλάρετος). 2) Die zur Perfection gelangende Tugend: a) auf dem Wege der Lehre Abraham (ἡ διδασκαλικὴ ἀρετή), b) durch die Güte der Natur Isaak (ἡ φυσικὴ ἀρετή), c) durch Uebung Jakob (ἡ ἀσκητικὴ ἀρετή). In dieser Doppeltrias stellt sich dar, wie die sittliche Welt durch das Gesetz desselben Gottes regiert wird, wie die natürliche. Damit hat sich nun Philo den Weg gebahnt zur Darstellung des Lebens Mosis, welcher gewissermassen alle Facultäten in sich vereinigt als θεοφιλής, und hat damit zugleich den Zugang zur Darlegung der Gesetzgebung selbst gewonnen. — Die Biographie des Joseph erscheint demnach hier auf den ersten Blick als ein in jeder Beziehung störendes Einschiebsel, sie verdirbt die heilige Siebenzahl, welche jene 6 mit Mose zusammen bilden und unterbricht, wie es scheint, den sachlichen Zusammenhang. Sollte sie bloss, wie Ewald a. a. O. S. 301 meint, „als den Uebergang zu den folgenden Zeiten Mose's bahnend“ dazwischengeschoben sein? — Philo selbst giebt de Josepho 6 (II, 46) eine bessere Motivirung. In jenen sechs Urbildern tritt uns nur der ideale Weltzustand vor Augen, die ideale Harmonie, in welcher natürliche und sittliche Welt von einem und demselben Gesetz beherrscht wird (ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾷ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἑνί). Die empirische Welt zeigt uns aber viele Städte mit verschiedenen Verfassungen (αἱ δὲ κατὰ τόπους αὗται πόλεις ἀπερίγραφοί τε εἰσὶν ἀριθμῷ καὶ πολιτείαις χρῶνται διαφερούσαις, καὶ νόμοις οὐχὶ τοῖς αὐτοῖς). Auf diese Weise sind zu dem einen Gesetze des ὀρθὸς λόγος und der wahren φύσις viele Zusätze (προσθῆκαι) hinzugekommen, und desshalb bedarf es auch hier, wie Philo sehr sinnreich wortspielt, einer προσθήκη nämlich des Joseph (= πρόσθεμα de mut. nom. 14 [I, 592], πρόσθεσις de somn. II, 6 [I, 665] von יֹסֵף, κυρίου πρόσθεσις de Ioseph. 6 [II, 46] von יָסַף und יהוה), welcher als πολιτικὸς ἀνήρ einen Zusatz bildet zu denen, welche nach der wahren Natur leben (προσθήκη δέ ἐστι πολιτικὸς ἀνὴρ τοῦ βιοῦντος [κατὰ φύσιν). So gewinnt Philo Veranlassung zu zeigen, wie sich der Weise in dem factisch bestehenden Staatsleben zu bewegen hat, und hat diesen Anhang in der That sehr geschickt anzubringen gewusst. —

Anzeigen.

ספר תהלות. Liber Psalmorum Hebraicus atque Latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus. Consociata opera ediderunt Const. de Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch. Lips. 1874. kl. 8. XVI S. 132 Bl. u. 60 S.

Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde. Accedit corollarium criticum. Lips. 1874. 8. XVI u. 168 S.

In den vielverschlungenen Labyrinthen der biblischen Texte sind sorgfältig gesichtete, von kritisch zuverlässiger Hand dargebotene Urkunden der Ariadnefaden, an welchem man sich in den Irrgängen zurechtfinden und mit der Zeit aus dem unheimlichen Dunkel an das Licht der Wahrheit zu gelangen hoffen darf. Derartige Hülfsmittel sind daher stets willkommen; auch die beiden oben genannten Schriften sind es, von denen jede nach einer besonderen Richtung hin das Gebiet theils der biblischen theils der patristischen Textkritik in dankenswerther Weise aufhellt und lichtet.

Die erstbezeichnete giebt die Psalmen (gewöhnlich תְּהִלִּים genannt, masorethisch aber תְּהִלּוֹת) sowohl hebräisch als auch lateinisch nach der Uebersetzung des Hieronymus aus der Grundsprache, so dass beide Texte einander gegenüberstehen. Wir finden daselbst nach dem Vorworte, in welchem Hr. Prof. Delitzsch über die drei von Hieronymus bearbeiteten Psalterien (Romanum in dem Missale, Gallicanum in der Vulgata, Version aus dem Hebräischen), über die Entstehung der Ausgabe, einige neu benutzte Codices u. A. berichtet (die Jahrzahl 1803 auf S. X, 2 scheint verdruckt zu sein), sowie nach einem kurzen Abrisse der poetischen Accentuation (XI—XVI) einen — unstreitig den werthvollsten Bestandtheil dieser Edition bildenden — sorgfältig gereinigten masorethischen Text, der aus den bes en Quellen geschöpft und in gefälliger Schrift mit einer ausserordentlichen Akribie zur Darstellung gebracht ist. An denselben schliessen sich mehrere grössten-

theils sehr instructive Anhänge kritischen und masoretischen Inhaltes (133—190): I. Lectionum quarundam in hoc Psalterio receptarum argumenta ac rationes. II. Loci Psalterii vocalem non productam (Pathach vel Segol) in pausa exhibentes. III. Scripturae Psalterii inter scholas occidentales et orientales controversae. IV. Loci Psalterii a Ben-Ascher et Ben Naftali diverse punctis signati. V. Loci Psalmorum consimiles qui facile confunduntur. VI. Loci .. lineola Pasek notati. VII. Sectiones .. masoreticae. VIII. Adnotationes masoreticae margini adscriptae. — Die je auf den Seiten links ersichtliche Psalmenlatinisirung des Hieronymus enthält leider — was so höchst wünschenswerth gewesen — nicht den Text des der hergebrachten Annahme zufolge aus d. J. 541 n. Chr. stammenden cod. *Amiatinus*, sondern ausser vereinzelten, unter den Text verwiesenen Lesarten desselben und weniger anderer Handschriften den der Edition des *Vallarsi* unter Benutzung seines und des *Sabatier*'schen Apparates entlehnten Wortlaut. Einer scharfen Kritik sind die hierdurch herbeigeführten Mängel nebst mancherlei hinzugetretenen Irrthümern in der von uns sogleich zu besprechenden zweiten Schrift p. IX—XI unterzogen.

Diese nämlich verdanken wir als ein neues Meisterwerk der Kritik dem gelehrten Fleisse des Hrn. Dr. de Lagarde in Göttingen und seiner bis in das geringste Detail mustergiltigen Zuverlässigkeit. Die Einleitung beleuchtet den reichen kritischen Apparat und spendet anhangsweise mehrere gar interessante handschriftliche Lesefrüchte (XIII—XVI): drei hexametrische Gedichte (ein griech. Gebet, zwei lat. Erklärungen des hebr. und griech. Alphabetes), aus Carnut. Ps. 2, 8—12 und Ps. 45 hebräisch in lat. Buchstaben, aus Burbon. Ps. 45 in einer unbekannten lat. Uebersetzung. Noch mehr bietet die Zugabe am Schlusse (153—168); sie enthält Erörterungen über יהוה, über שבת und über den persischen Ursprung des Schöpfungsberichtes in Gen. 1, worauf Emendationen zu den hebr. Psalmen, Literargeschichtliches zu Luc. 1, 1—4 und endlich drei lateinische Gedichte aus Psalmenhandschriften folgen, von denen das erste in 44 Hexametern das vierfache Psalterium des Bischofs Salomo von Constanz (909 n. Chr.) behandelt. Der dieses Psalterium enthaltende cod. Babenbergensis A I 14 [= W] ist behufs der vorliegenden Schrift von dem Herausgeber selbst genau verglichen worden; ebenso der Codex Hartmuot's aus Sanct Gallen 19 [= G] aus dem neunten Jahrh., ingleichen der Angiensis 107 [= R] aus dem zehnten Jahrh., welcher mit dem Amiatinus nahe

verwandt ist und nicht viel jüngere Scholien über Textvarianten in Tironischen Noten aufweist. Den Coloniensis 8 [= Z] hat Hr. Prof. Lagarde, weil derselbe dem bereits genannten W so ähnlich ist, dass im Psalter die Seiten und Verse einander entsprechen, zwar in Bezug auf Ps. 1—25. 106—151 vollständig verglichen, übrigens jedoch bloss für einzelne Stellen nachgesehen. Von gedruckten Ausgaben sind benutzt worden: eine Augsburger der Göttinger Bibliothek vom J. 1473 ca. [= γ]; die des Henr. Stephanus v. J. 1509 [= ξ]; die Erasmische vom J. 1526 im 8. Bande des Froben'schen Hieronymus [= φ]; die von Joh. Martianay 1693 zu Paris edirte, welche 50 Jahre später *Sabatier* in sein Sammelwerk aufgenommen hat [= μ]; die des Dominicus Vallarsi im 9. Bande seiner Werke des Hieronymus (Verona 1734—42), meistens an die Mauriner sich anschliessend [= β]. Diejenigen Codices, deren sich Martianay bedient hatte, sind bei Lagarde mit EFHKLMNOPQ bezeichnet, die von Vallarsi verwendeten mit ABCD (χ = Ausg. von 1496), die bei dem Ersteren ersichtlichen Randscholien mit S, durch welche Scholien übrigens die Behauptung Lagarde's vom J. 1868, dass des Hieronymus Werke „manu scioli cuiusdam Iudaici" verderbt worden seien, bestätigt wird. Was nach Vorführung dieser Zeugen der Verf. über den Weg an die Hand giebt (p. VIII sq.), der von einem späteren Gelehrten eingeschlagen werden müsse, um die jetzt vorliegende Ausgabe der Psalmen, welche nur begonnen, nicht vollendet sei, der Arbeit des Hieronymus selbst ähnlicher zu machen, zeugt nicht minder laut von der edlen Bescheidenheit, als von dem kritischen Scharfblicke dessen, der es niedergeschrieben. Dass aber schon in dieser neuesten — auch äusserlich nach Papier und Druck preiswürdigen — Edition zum Zwecke einer baldigen Hinangelangung an jenes Ziel die vorhandenen Hilfsmittel vollständig und sorgsam, umsichtig und auf eine den jeweiligen Gebrauch erleichternde Weise verwendet worden sind, bedarf kaum der Erwähnung, wir dürfen es aber um derer willen, die mit den kritischen Leistungen des Verf. weniger bekannt sind, nicht unconstatirt lassen. Bei der Constituirung des Textes, dem der Brief des Hieronymus an Sophronius vorangestellt (p. 1—4) und am Ende der Supernumerarpsalm 151, welcher im cod. Z — wie wir finden — fast durchgängig lautet wie im Psalt. Veronense bei Blanchini (wo z. B. in V. 2 inter fratr*ibus* me*is*) angefügt ist, werden mit Recht die Lesarten von GRW bevorzugt, die des G aber da wo RW mit $\beta\mu\xi\varphi$ gehen. Von

Druckfehlern haben wir nur einen nicht angezeigt gefunden: excussis p. VIII, 18 v. u. anstatt excussos. Anlässlich der p. 84 bezeugten Hieronymianischen Version Ps. 78, 36: et *lactaverunt* eum in ore suo sei erwähnt, dass diese genaue Wiedergabe des hebräischen Zeitwortes durch lactare [Frequent. u. lacĕre] beweist, wie wenig mit der Sprechweise der LXX, welche פִּתָּה in der Regel durch ἀπατᾶν übersetzen, der Widerspruch *Schleusner*'s im Thesaurus s. v. ἀγαπᾶν gegen die Annahme *Grabe*'s u. A., das hier in der Alexandrina ersichtliche ἠγάπησαν [Vulg.: dilexerunt] habe ursprünglich ἠπάτησαν gelautet, in Uebereinstimmung steht. Was den cod. R anlangt, so ersehen wir aus dem Lagarde'schen Apparate nicht bloss dessen Eigenthümlichkeit, den Psalmenüberschriften Notizen über den Sprecher der nachfolgenden Texteswortc oder über ihre mystische Beziehung beizufügen, sondern überzeugen uns auch von dem Begründetsein der p. IV behaupteten nahen Verwandtschaft mit dem Amiatinus. So finden sich z. B. gleich in den ersten 15 Psalmen folgende Fälle ihrer Uebereinstimmung, wobei wir die erweiterten Ueberschriften ganz ausser Betracht lassen: Ps. 1, 4: proiecit. 2, 6 ex.: suum. 3, 6 et vigilavi. 3, 8: *om.* maxillam. 3, 9: *om.* semper. 4, 2: invocante me exaudisti [me?]. 4, 5: loqu*e*mini . . vestra [*om.* et]. 4, 6: fid*e*te. 4, 8: *in* tempore. 5, 7: *om.* Adverte ad vocem clamoris mei. 5, 7: abominaveris domine. 5, 11: te domine. 6, 3: sum, sana. 7, 3: ne forte capiat . . qui eripiat. 7, 10: confirmetur *iustitia.* 7, 14: *prae*paravit [?] vasa. 8, 3: adversarios *meos.* 8, 9: transeunt semitas. 8, 10: dominator, quam. 9, 6: de*li*sti. 9, 7: inimici *om.* 9, 9: iudicat . . iudicat. 9, 14: Misertus est mei dominus, vidit. 9, 15: narrem laudes. 9, 16: in ret*o* quod absconder*a*nt. 9, 17—18: impius. Convertantur. 9, 19: *non* peribit. 10, 3: lauda*v*it impius desideri*um.* 10, 4: nec deus. 10, 8: ut interficiat. 10, 13: requira*t.* 10, 17: aud*it* domin*us,* praeparasti *ut* cor. 12, 7: *igne* probatum. 13, 2: *om.* domine. 14, 1: *in*studiose. 14, 2: *aut* requirens. 14, 5: iusta *est.* 14, 7: salutare . . *et* laetabitur. 15, 1: tuo *et* quis. 15, 2: loqu*e*turque. 15, 3: vicin*o* su*o.* 15, 4: glorific*at.*

Hermann Rönsch.

Das Buch Hiob, übersetzt und ausgelegt von Dr. Ferdinand Hitzig, Prof. der Theologie in Heidelberg. Leipzig und Heidelberg 1874. VI. Vorr. LI. Einl. und 319 S.

Ref. gesteht offen, er zeige nicht gerne die Geistesarbei-

ten seines verehrten Meisters an; denn abgesehen vom Vorwurfe der Parteilichkeit, welcher die Liebe des Schülers bei dergleichen nur allzuleicht ausgesetzt ist, fürchtet er zum Voraus, es sei auch bei der unparteilichsten Wahrheitsliebe so viel zu loben und so wenig zu tadeln, dass er gleich lieber a priori die Feder weglegen möchte und den gefeierten Namen des Verf. der Leistung desselben als genügenden Schild hinhalten; als er aber erst hörte, Hitzig's Commentar zum Hiob werde nächstens herauskommen, wie nun geschehen: da empfand er erst ein geheimes Bangen, seine Ahnung möchte sich doppelt realisiren, und, Gott Lob und Dank! das Schreckliche ist wirklich geschehen!

Wenn man einem Eduard Zeller, etwa gelegentlich seines Werkes der Geschichte der griechischen Philosophie, mit Recht nachgerühmt hat, der Herr Verfasser sei, was man wolle, bald Philolog, bald Philosoph, bald Kritiker, bald Exeget, so trifft das Alles in eben so hohem Grade bei Ferdinand Hitzig zu; nur dass hier der Philolog den Theologen und Kirchenrath ablöst, oder beide sich freundlich die Hand reichen; beide durchweht vom gleichen Geiste frommen Studiums und strengster wissenschaftlicher Sittlichkeit (was etwa Renan's wegen angemerkt sei, vgl. S. XL d. Einl.), welche uns die Werke des Verf. so lieb machen.

Man wird sagen, das werde überhaupt der Fall sein, wenn man mit ernstem, wissbegierigem Sinn das Heiligthum der Bibel betrete und diesen oder jenen Theil des schönen Tempels näher untersuchen und beschreiben wolle; in potenzirtem Grade aber trifft das vor Allem auch beim Buche Hiob zu, dieser Scheidewand des Alten und Neuen Testamentes, wo die eine untergehende Geistessonne schon das Morgenroth der neu aufgehenden küsst. Beim Lesen dieses Buches, welches nicht bloss auf Luther einen so gewaltigen Eindruck gemacht, legen sich unwillkürlich die Hände zusammen; man träumt sich zurück in schöne Jugendjahre, wo man etwa von seinem Hebräisch-Lehrer, einem würdigen Pfarrer, „Herder's Geist der ebräischen Poesie“ geliehen erhielt, äusserlich bereits in solchem Zustande, so zerlesen, abgegriffen und voll Noten, dass der geniale Verf. sich im Grabe gefreut haben würde, wenn er gesehen, wie man auch in der protestantischen Schweiz sein berühmtes Büchlein in Ehren halte. Aus einer Babelthurmbauenden Zeit heraus, aus einer eisenbahnschnaubenden, tunnelbohrenden, werkhammerdröhnenden, Paläste errichtenden Gegenwart heraus, eilt man mit jenem Buche, in welchem

Herder sich selbst übertroffen, an den stillen Wasserfall, umblüht von Campanula und Soldanellen, und fühlt, jene Seiten über das Buch Hiob lesend, wo der Aar in stummem Staunen dem Sonnenrad des Phoenix zusah, den Gotteshimmel über sich geöffnet, welcher im prächtigen Prolog unseres Buches dem Leser sich zu Häupten wölbt.

Doch wir wollen hier keine Apotheose jenes Büchleins von Herder schreiben, welches dessen Namen allein unsterblich gemacht hätte; jenes Büchleins, das man jedem stud. theol. in die Hand drücken sollte und es feil halten wie Baselertractätlein und Calwer Missionsblätter; aber verzeihen wird man uns, wenn wir bei der Anzeige eines solchen Commentars über ein solches Buch der h. Schrift, nicht ohne gehörige Reverenz vor jenem Genie vorbeigehen konnten, welches so ganz geeignet ist, eine Jugend zum Studium der Theologie zu begeistern, von dem leider in unserer materiellen Zeit hundert höhnende Lockpfeifen aller Arten sie abzumahnen bemüht sind.

Es fällt uns auch nicht ein, post Herderum über das Buch Hiob zu schreiben, wie etwa der grosse Göttinger post Bochartum über biblische Geographie schrieb; aber bei einem Buche wie das vorliegende wird es erlaubt sein, ein wenig weiter auszuholen; wir haben keinen Commentar über den Feldhauptmann Holofernes und die Festung Bethulia vor uns, und keinen über das „gottlose" Buch Esther, wie Luther das Heldenbuch genannt, sondern stehen vor einem Geistesproduct, in welchem Himmel und Erde aus ihren Angeln zu fahren scheinen wie in des Britten King Lear. — Ja wohl werden die denkenden Köpfe aller Jahrhunderte an dir genug zu studiren haben, gewaltiges Buch Hiob! Armer, frommer Bauer aus dem Canton Zürich! Du lasest in der Bibel als dem Brot des Lebens, dem Buche der Wahrheit, von deinem frommen Vater hiezu ermuntert und aufgefordert; mit dem Glauben beim Lesen ging es auch anfangs so ziemlich; als du aber zum Buche Hiob kamest, warfest du den Folianten wüthend unter den Tisch, grimmig fluchend, das könne nicht wahr sein! Es fehlte dir ein verständiger Mann, meinetwegen ein vernünftiger Geistlicher, welcher dir weise auseinander gesetzt hätte, wie der heilige Geist hier eben ein prächtig poetisch Gewand um sich geworfen; die göttliche Wahrheit statte dir hier im Kaisertalar einen Besuch ab; und wenn man das Buch durch den Spiegel poetischer Wahrheit betrachte, so bringe es noch viel mehr Segen dem heilsbegierigen Gemüth; es thue da spottwenig zur Sache, ob der so schwer heimgesuchte Patriarch im

Lande Uz gerade so viel Kameele verloren habe durch die wilden Chaldäer, oder vielleicht zehn weniger oder zwanzig. Dem frommen Gemüthe könne es ganz gleichgültig sein, wo das Land Uz gelegen habe, ob in China oder in Pommernland; gleichwie der Gesetzgeber unseres, und wills Gott! noch vieler Jahrhunderte, sich wenig darum kümmern werde, ob der Dekalog auf dem Sinai gegeben worden oder auf dem Horeb; genug, dass er in demselben die granitnen Grundpfeiler erkennt, ohne welche einmal in dieser Welt kein staatlicher, kein sittlicher Aufbau der Gesellschaft möglich!

So frappirt es uns keineswegs, von Hitzig den Beweis geleistet zu sehen, dass der Held unseres Buches in Wirklichkeit nie gelebt — um unsterblich zu leben! Ja wohl ist Poesie im Buche Hiob! Sie hat ein schönes Perlenkleid angezogen, die hehre Tochter Gottes, welche uns hier begrüsst; sie schreitet einher wie keine Königin von Saba, und unter ihrem majestätischen Tritt zittern Himmel und Erde. Sie ist ein wenig gross, riesenhaft, die beredte Pallas, welche hier zu uns spricht; das Schmettern ihrer Tuba hallt wieder im geistig schönsten Theil unseres Erdballs; ihre Fersen berühren des Scheol's unterste Tiefen, und ihr Scheitel reicht bis zum obersten Thron El Schaddai's.

Der Mönch von Wittenberg, dessen eigene Sprache man auch schon eine Schlacht genannt, hat es gefühlt, als er beim Uebersetzen des heiligen Codex an diesen Kosmos gerieth, dass hier der Genius der lingua sancta gleichsam zu einem neuen Anlaufe angesetzt, wie bei den unsterblichen Vaticinien des Sohnes Amoz. Ist das Buch Hiob, wie Hitzig sehr wahrscheinlich gemacht (S. XLVI f. Einl.), im Reiche Ephraim entstanden: Nun! So konnte der Bürger des Zehnstämmereiches, plagte ihn die geistige Eifersucht, wie die politische, auf dieses Riesenkind hinweisen, welches sein Schooss geboren, wenn der stolze Bürger Salem's ihm seinen Jesaja entgegenhielt, dessen Donner rollen wie der Sturmwind rauscht in Libanon's Cedernwald, während sein messianischer Frühling uns lieblich erquickt, wie Maiensonne auf Saron's Blumenau! Warum aber vergleichen? Die zwei majestätischen Ströme mögen neben einander ziehen und ihre segensvollen Fluthen rollen durch die Auen der Menschheit; es kommt auch viel auf die Individualität und jedesmalige Stimmung des Bibellesers an; der Eine taucht den müden Leib lieber in diesen Strom des Heils; während der Andere, von Sündennoth und Sündenleid noch tief ergriffen, mit Juda's Kindern im Exil seine Babylonsleier

lieber an den Weiden aufhängt, welche aus dem Buche Hiob ihm entgegenseufzen in mondheller Geisternacht. Denn was hülfe auch alles äussere Gepränge, aller Tinnitus der Perioden Cicero's, aller Terzinenbau eines Dante Alghieri, wenn der Inhalt nicht wäre! Vernünftige Philologen, ein Köchly etwa, haben längst über Virgil's Aeneis gelacht und die schönen Hexameter bedauert, welche der arme Sänger seinem pius Aeneas zuliebe zusammengeschmiedet! Beim Buche Hiob hingegen weiss man nicht, was grösser ist, ob der Inhalt oder das Iriskleid, welches Gottes Geist hier angezogen, um auch einmal den Widerstrebenden beim Schopf zu fassen wie der Engel des Herrn den Habakuk.

Schon der Prolog ist in einem solchen festiven Hebräisch geschrieben, wie die besten Partieen der Genesis, Gen. c. 27 z. B., wo wir eine klassische Prosa vor uns haben, wie kaum eine bessere im ganzen A. T. Ebenso lässt der Epilog den Löwen an der Klaue erkennen; aber namentlich da, wo der Herr selbst auf die Bühne tritt, aus dem Wetter zu seinem und unserem Helden redend, da sind Perlen und Juwelen in den Talar gestickt, wie sie schwerlich noch zu finden in dem Buch der Bücher. Des unsterblichen Dichters Name wird ewiges Dunkel decken; den findet auch Hitzig's Adlerauge nicht heraus, und es ist ein Zeugniss der gesunden Meisterkritik des Verf. dieses Commentars, dass er in dieser Beziehung nicht einmal einen Vorschlag gewagt. Er ist Gott allein bekannt, dieser Pindar Canaans; er ist bescheiden zurückgetreten hinter seiner genialen Schöpfung, sein Werk zeugen lassend für ihn, wie der Allmächtige selbst zu uns, viel zu verständigen, Kindern des Abendlandes nur noch durch seine Thaten redet, und nichts dafür kann, wenn wir ihn nicht aus denselben zu erkennen und zu verehren im Stande sind. Ich weiss nicht, es kommt mir manchmal vor, das Buch Hiob sei die Menschheit selbst; und es mag nicht so seltsam scheinen, dass ich bei dessen Lesen stets an Dante's divina commedia erinnert werde. Wenigstens die Titel des letzteren Kunstwerkes frappiren genug; des unsterblichen Florentiners Inferno, Purgatorio und Paradiso kehren wieder im grandiosen Werk des morgenländischen Dichters, und diesen Gedanken ganz heraus zu finden, fällt nicht schwer. Wohl ist im Prolog des Hiob der Himmel ganz offen, aber er wird gleich vergiftet durch den Pesthauch des Satans, mit welchem ich noch lieber die Hölle theilen wollte, als den Himmel, wenn doch einmal mit dem Teufel getheilt werden müsste; in der Schilderung

der Unglücksfälle, welche den armen Helden Schlag um Schlag treffen, bis der Satan mit der Elephantiasis allen Uebeln die Krone aufsetzt, sollte man meinen, sei Inferno genug dem Leser vorgeführt; und nun kommt das „Fegefeuer" der Reden, das Wiederkäuen des Unglücks, um mit einem „Paradies" zu enden, welches nach solchen Seelenkämpfen — ich verstehe die Reden Hiobs und die Gegenreden seiner Freunde äusserlich und innerlich — unser Held dreimal verdient hat. Und wenn wir an der Geistesarbeit des Florentiners, abgesehen von dessen kunstvollem Versbau, die Einheit und Ganzheit des Werkes bewundern, an welchem eine gesunde Kritik nicht einmal ein Buch Elihu entdeckt hat und schwerlich entdecken wird, nun! so hat die morgenländische Theodicee den Rang der Zeit, das Erstgeburtsrecht voraus; und der protestantische Theolog kann sich was darauf zu Gute thun, dass im Mutterlande seiner Bibel zuerst solche majestätische Orgeltöne gebraust haben durch die Hallen der Menschheit. Kein Wunder, wenn das merkwürdige Buch bis auf die neueste Zeit noch den Kritikern so viel Verlegenheit bereitet, wenn es sich um die Frage handelt, in welches Jahrhundert es eigentlich einzureihen sei! Die Sammler des Kanon kratzten sich am Kopfe, die guten Rabbinen, als sie vor diesem Tempel standen ohne Jahrzahl der Erbauung; der Riese setzte die Synagogenzwerglein in Verlegenheit, sie wussten nicht recht wohin damit. Das Buch schien Prophet und doch nicht Prophet; es war Poesie und wieder nicht Poesie; es tönte so alt wie Abraham und Henoch aus ihm heraus, und doch war der leidige Satan in Leibesgestalt da und hatte die Schlangenmaske nicht mehr wie Gen. c. 3. Aber die „Männer der grossen Synagoge" können sich trösten; denn noch bis in die neueste Zeit fuhr man bei dieser Frage in allen Jahrhunderten herum und fand doch keine rechte Antwort; so meinten z. B. ein Stäudlin, Richter, Rosenmüller und noch neuere biblische Kritiker, „denen es Pflicht zu sein dünkt, ein jeweiliges biblisches Buch so hoch als möglich in der Zeit hinaufzuschrauben und nur Schritt für Schritt zu weichen" (Hitzig Einl. S. XLI), dasselbe gehöre in die salomonische Zeit! Dem nach vernünftigen Gründen Fragenden blieb man freilich eine Antwort schuldig, welche sich hören liess: Ja! Diese im Prolog geschilderte Hölle des Unglücks, diese himmelstürmenden Gedanken und genialen Verwünschungen, dieses titanische Ringen und Anklagen der göttlichen Vorsehung, das Alles passte wirklich vortrefflich zu den 60 Haremsdirnen und 80 Kebsweibern nebst anderem Venusgesindel, welche der

„König der Liebe“ nach dem hohen Liede hatte! Zum Verfluchen seines Geburtstages hatte der Landmann zwischen Dan und Bersaba alle Ursache, wenn er, wie in jenen Zeiten, unter Weinstock und Feigenbaum sass, und beim Schmausen süsser Boccoren und Hilwâni's aus Hebron's Rebbergen Vetter Kunz den Vetter Heinz etwa fragte, was für Wetter morgen sein werde! So gedankenlos fuhr man bei einem Buche solchen Inhaltes drein; und es ist in der That kein geringes Verdienst von Hitzig, Jedem, der überhaupt sehen will, deutlich gezeigt zu haben, dass ein solches Buch voll dogmatischer Revolution bei einem Volke, in dessen geistigen Trägern die Dogmatik stets die Politik überwog, dem „Volke Gottes“ im schönsten Sinne des Wortes, nur aus einer Zeit herstammen könne, in welcher die alte Politik mit der alten Dogmatik in Trümmer fuhr, und aus dem Schutte der letzteren wenigstens eine neue Glaubenslehre sich aufbauen sollte. Desshalb hat die biblische Theologie des A. T. an und für sich schon bei Bestimmung des Zeitalters eines Buches auch ein Wort mit zu reden, welches so tief in deren Entwickelung einschneidet; und wenn doch einmal eine diverse Schätzung der Bücher der heiligen Schrift erlaubt ist, so fällt Ref. beim Studium dieses Buches etwa ein Wort von Jacob Grimm ein, wenn er in der Vorrede zur „deutschen Grammatik“ meint, ihm wenigstens wiege ein Lied Walter's (ja! eine Strophe wie die S. 141 b) einen ganzen Band von Opitz und Flemming auf; der Leser mag selbst errathen, welche Opitz und Flemming auf unserem Literaturgebiete gemeint sind.

Wenn man das Buch Hiob desshalb in die Zeiten des Exils setzte, so hatte man wenigstens auf den ersten Schein plausible Gründe, welche erst einer noch schärferen Betrachtung der Dinge und der Details, welche das Buch selbst liefert, verglichen mit seinen Nachbarn, zäh genug weichen mussten. Das Buch ist auch wirklich im Exil verfasst, nur nicht in demjenigen, an welches man bei diesem Namen gewöhnlich denkt; nur nicht unter den Weiden des Phrat, umgeben vom höhnenden Assyrer und rohen Chaldäer, welche den unsterblichen Dichter doch nur gestört hätten in seinen meditationes divinae; sondern im alten Lande der Weisheit am Nil, in welchem eine neue Pfingstoffenbarung von Gotteslicht und Gotteserkenntniss dem lechzenden Geiste zu Theil werden sollte, welcher, wie die Hindin im Psalm, hier gen Himmel schreit. Merkwürdigerweise war das gleiche seltsame Land, das mit seinen Denkmälern aller Art das Räthsel alter und neuer

Zeit; das gleiche Land, dessen Pharao sonst Salem's Kind erschreckte, wenn es den Erzählungen des Vaters lauschte von der Tyrannei des bösen Mannes, welcher einst ihren verzweifelnden Moses zum Aufstand getrieben: Aegypten gerade war schon seit einigen Jahrhunderten der Zufluchtsort politischer Flüchtlinge aus Juda und Ephraim; und so trieb die vom Phrat her tobende Sturmfluth des Unglücks diessmal auch einen Mann nach dem Nil, dem noch eine andere Revolution im Kopfe gährte, als die, welche sein Heimathland Samarien verheert. Ref. glaubt auch, es sei hier gut dichten gewesen unter den Pyramiden Aegyptens, wo die Weisen von Sais und die ἱερογραμματεῖς Mizraim's den denkenden Fremdling sicher ruhig gewähren liessen; der eigne Aar im Busen mochte hier seine Schwingen regen, umgeben von dem Schatten einer grossen Vergangenheit; und wenn den Enkel die Geister der Ahnen umschwebten, welche einst unter Pharao geblutet; so lagerten diessmal Assur's rothe Gespenster im Hintergrund, und ihre dräuende Riesengestalt, deren Wucht man so eben erfahren, wollte auf irgend eine Weise, bei tief religiösem Gemüthe von Allem aus dogmatisch, beschworen werden.

Nach Aegypten führen namentlich die prächtigen Schilderungen des Nilpferdes und Krokodil's, hinsichtlich welcher Thiere man sich längst hätte gestehen sollen, dass nur Autopsie so schildern könne; und es ist ein dürftiger Nothbehelf noch neuester Ausleger, dem Dichter eine Lustreise nach Aegypten anzudichten, von deren Eindrücken voll er dann als ächtes Berliner Kind etwa ein „Skizzenbuch" entworfen (S. XLIX Einl.); nach der *Αἰγύπτιος ἱππασίμη* führt nicht bloss die Schilderung des Schlachtrosses, sondern Hitzig hat mit Recht betont, dass auch die Beschreibung des wilden Esels, des Königs der Vögel, des Steinbockes wie des Geiers daran denken lasse, welche Thiere alle in Palästina bei weitem nicht so zur Hand wie in Aegypten (vgl. S. XLIX f. Einl., wo noch mehrere, keineswegs zu verachtende Beweisstücke vorgeführt werden).

Hitzig scheint uns überhaupt erst recht die kritischen Nähte im Panzer getroffen zu haben, welcher im biblischen Arsenal den Beschauer so wunderbar ansieht; und zu den glänzendsten Partieen seiner Beweisführung rechnen wir eigentlich den Nachweis, dass ein heller Geist aus dem Zehnstämmereich der Verfasser sei. Der „festgegründete" Sohn des Amoz konnte bei allem patriotischen Jammer über den Fall des Bruderreiches, die mit Füssen getretene Krone Ephraims (Jes. 28, 1 ff.) sich den Sturz des Zehnstämmereiches

doch noch einigermassen zuwegelegen, ohne solchen Sturm zu wagen auf die alte Dogmatik; ein Ephraimit aber, welcher das Unglück selbst erlebt, mochte ganz anders ausholen, reflectirend im Geiste auf Samariens Trümmern. Als auch Salem's Zornbecher voll war, und die stolze Hauptstadt den Chaldäerkelch bis auf den letzten Tropfen leeren musste, traf es diessmal unter Andern ein zarteres Gemüth wie Jeremia; ein Mann von stärkerem Gusse, wie der Verf. des Buches Hiob, hätte es schwerlich bei blossen Klageliedern bewenden lassen: Auch so ist dem Seher von Anatot, dessen andere Vaticinen wir auch kennen, noch lange kein Denkmal gesetzt worden, wie er es schon längst verdient hätte; und die Zeit wird doch noch kommen, wo man einem der edelsten Geister des alten Canaan endlich sein göttlich Recht widerfahren lässt, statt bei dessen Namen, wie gewöhnlich noch jetzt vulgo geschieht, bloss an Weiberohnmachten und Jeremiaden zu denken.

Ist der Verfasser des Buches Hiob ein Ephraimit, so begreifen wir um so eher auch „das mythologische Gewand, welches hier die Theologie anzieht" (S. XLVI Einl.); letztere war dort mehr sich selbst überlassen und konnte kecker und freimüthiger auftreten. Daraus erklären sich ferner die Berührungen mit Hosea und dem Deuteronomium (Einl. S. XLVI f.), welche beide Nordisrael angehören; und wenn Jeremia unser Buch gelesen hat (S. XLIV Einl.), so sind wir in der Zeit dergestalt eingegrenzt, dass wir an Samarien's Einsturz gar nicht vorbeikommen.

In unserem schreibseligen Jahrhundert — ein tintenklecksend Säculum nannte bekanntlich schon Einer, der auch schreiben konnte, das vorangegangene —, in einer Zeit, wo gewisse Kerls mit der Gansfeder hinterm Ohr auf die Welt gekommen zu sein scheinen, da bedenkt man stets noch viel zu wenig, dass man im Alterthum lange Jahrhunderte hindurch lieber dachte als schrieb, lieber handelte als schwatzte, und namentlich im Lande Canaan Keiner „von seiner Feder lebte", sondern dieselbe erst zur Hand genommen wurde, wenn äussere Umstände gebieterisch dazu aufforderten.

Wenn aber von irgend einem literarischen Producte, so gilt das Gesagte vom Buche Hiob, welches recht eigentlich ein Kind seiner Zeit ist: ein Kind der Noth, welches bei aller Schönheit der Form und Pracht der Sprache, die Brandmale seiner Zangengeburt noch zur Schau trägt, und in dem das Unglück des Volkes, dessen Spiegel es ist, noch aus tausend Poren blutet. Es ist kein geringes Verdienst Hitzig's, für

ein solches Verständniss der Geisteswerke des A. T. demjenigen Augen und Ohren geöffnet zu haben, welcher überhaupt sehen und hören will und das Blindekuhspielen im ἄδυτον der h. Schrift herum mitleidig denjenigen überlässt, welche einmal an solchem kindischen Thun ihre Freude haben.

Doch der Leser, welcher uns bisher gefolgt, wird lächelnd fragen, ob ihm denn Aphorismen oder Meletemata über das Buch Hiob servirt werden sollen statt einer wohllöblichen Anzeige eines wohllöblichen Commentars zu dem prächtigen Buche? Er mag uns verzeihen, wenn gegen unsere Gewohnheit Inhalt und Form dieses, in der h. Schrift einzig dastehenden, Kunstwerkes uns dergestalt hingerissen haben, dass wir den eigentlihen Recensententon fast ganz vergessen und nur gelegentlich kritische Noten in einen Erguss einweben, welcher einmal wie von selbst uns vom Munde floss. Wir wollen uns nun prosaischer fassen und zur weiteren Entschuldigung, wenn solche nöthig, den alexandrinischen Hermeneuten uns als Schild vorhalten, welcher unter seinen 70 oder 700 Collegen mit seiner Uebersetzung des Buches Hiob einzig dasteht und das poetica poetice tractare trefflich verstanden hat, wie Ref. längst (im Rheinischen Museum) und Andere nach ihm näher dargethan. Im Uebrigen will es uns scheinen, es könne selbst ein Kritiker von der Scheidewasserschärfe eines Hitzig nicht über ein solches Buch schreiben, ohne poetisch zu werden; es weht eine so festiv hehre Pfingststimmung durch die ganze Arbeit; Reflex von der hier strahlenden Geistessonne findet sich genug in der schönen Leistung des Verf., und Ref. fühlte einmal ein seltsam Zucken wie in Dichteradern, als er S. XXV. XXVI der Einleitung z. B. zwei- und dreimal gelesen. Auch so versteht Hitzig die Kunst, in wenige körnige Worte dasjenige zusammenzuziehen, worin Andere in erbaulichem Tone halbe Seiten lang sich ergehen; man hat sich auch schon darüber beklagt, aber Ref. fiel dabei jene Vertheidigung der Sprache Hegels ein, welche für Jeden ihre Vorzüge hat, der eine philosophische Sprache überhaupt zu taxiren im Stande ist.

Desswegen fiel es dem Meister der biblischen Kritik doch nicht ein, „den Wagen Phaëtons zu besteigen", in welchem er einen neuesten Bearbeiter davon jagen sieht (Vorr. S. V); eine Zeit, welche — „keine Zeit hat, sich in hebräische Syntax und in den Sprachgebrauch zu vertiefen" (Vorr. l. l.), liess ihm auch nach Ewald und dem „Meister des Aethiopischen", bei einem so schweren Buche wie Hiob so viel nüchterne grammatische Arbeit übrig, dass er zum Postillenschreiben gar

nicht gekommen wäre, wenn er noch überhaupt daran gedacht hätte. Lesen wir doch am Schlusse der lesenswerthen Vorrede der Hiobsklage, dass das Studium des A. T., Exegese und Kritik, augenblicklich im Verfalle sei, wie diess allerhand gedruckte Velleitäten zur Genüge darthäten; und mit einem schwachen Hoffnungsschimmer (Gott besser's!) geht der Verf. zur Arbeit selbst über.

Doch mit solchen niederschlagenden, leider nur allzuwahren, Worten scheiden wir nicht von diesem Commentar, sondern freuen uns aufrichtig, dass eine Zeit, welcher ein solches Armuthszeugniss ausgestellt wird, wenigstens eine solche Leistung hervorgebracht hat, freuen uns an der wohl 50 Seiten umfassenden Einleitung wie der Uebersetzung und Erklärung des Buches.

Wenn die Erläuterung des Namens „Hiob", über dessen richtige Schreibung noch in neuester Zeit gestritten worden, für den Philologen eine wahre Augenweide ist (S. X. XI der Einl.), und in dieser Beziehung nur noch von dem Excurs über die Person und Heimath unseres Helden (S. XI—XXIII) übertroffen wird; so labt sich der biblische Theolog namentlich an dem zweiten Abschnitt der Einleitung, betitelt: „Geist, Plan und Gestaltung des Buches Hiob" (S. XXIII—XXX); und wir können uns nicht enthalten, wenigstens folgenden Satz abzuschreiben: „Jahve wird vertheidigt und soll gerechtfertigt werden der Thatsache gegenüber, dass er ungerecht im Leben richtet: dass er den Redlichen leiden und verderben lässt und den Frevler hinwiederum eines ungestörten Glückes geniessen. Dem grossen Räthsel schaut Hiob muthig ins Gesicht, greift er dreist nach dem Auge; die Wogen der Gedanken und Gefühle, sich brechend an grober Wirklichkeit, schwellen an wider sie und reissen über."

Man hat längst darauf aufmerksam gemacht, wie nahe die Theologie des merkwürdigen Ps. 37 an diejenige des Buches Hiob anstreife, und Hitzig selbst hat in seiner letzten Bearbeitung der Psalmen keinen Anstand genommen, das genannte Actenstück einem Judäer zuzuschieben, welcher das Buch Hiob gelesen, aber durch dessen Kritik des alten Erbglaubens nicht irre gemacht worden sei (vgl. Hitzig Psalmen, 1863. I, S. 204). Sonderbarer Weise kann man den Verf. von Ps. 37 so wenig näher nachweisen, als denjenigen des Buches Hiob; wer דרך statt לב schreibt V. 14, und סקך statt תקך V. 24 (Hitzig a. a. O.), steht auch hinsichtlich des Sprachgebrauches eigenthümlich genug da; aber nicht genug können wir betonen,

dass wir in erwähntem Psalm nur individuelle Erfahrung als Grundlage haben, auf welcher diese schöne Blume aufschoss; man fühlt es dem Dichter an, dass er am Ende findet, das eigne liebe Ich solle man nur noch einmal accurat vor dem Spiegel des Gewissens und der Sünde ins Gebet nehmen; dann gehöre Einem puncto Lohn der Frömmigkeit auch nicht gerade viel heraus, und der Frevler werde seinen Meister schon noch finden; um aber die alte Glaubensburg zu stürmen, wie im Buche Hiob geschieht, da reicht kein unverschuldet Leiden eines blossen Individuums aus, sondern im Hintergrunde steht die Staatscalamität eines ganzen Volkes, welches trotz aller Wehklagen seiner Propheten und Seher es im Puncte der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit mit einem Amalekiter und Edomiter doch dreimal aufnehmen konnte. Am Baume, welcher Früchte trägt wie Moses und Jesaja und David, um nur ein Paar zu nennen, respectirt der Theolog auch die Blätter und lacht unter diesen Edellauben aller Pracht Aegyptens und allem Stolz Assur's. Prolog und Epilog sind bloss Text und Thema und Ausgangsgebet zu dieser erschütternden Predigt, diesem Consessus sapientum, wie Herder schon richtig das Buch genannt; und wenn dasselbe schon in alter Zeit fast so viele Leser gefunden als Kritiker, so wird der Eindruck, den es hinterlässt, so lange ein verschiedener sein, als es eine protestantische Theologie auf Erden giebt. Die nach S. 23 der Einl. in Hitzig's Commentar folgenden Seiten sind ein schöner Abschnitt biblischer Theologie; und gefreut hat uns namentlich auch die Vertheidigung des Inhaltes der Reden und Gegenreden Hiob's und seiner Freunde (S. XXIX f., Einl.). Gleich die Vorrede hebt mit der Klage an, auch die kundigsten neueren Ausleger hätten ihr sprachliches Wissen nicht immer da, wo es galt, zur Verfügung gehabt; und wenn ihr Fehlgreifen vollends dialektische Gedanken getroffen, so sei die Entwickelung der Gedanken verkannt worden und habe scheinen müssen gar nicht vorhanden zu sein.

Es kann wirklich auffallen, dass ein Hitzig noch das Buch gegen die Klagen über „viele Wiederkehr und Wiederholung“ in Schutz nehmen muss, wie S. XXIX f. Einl. geschieht; das laedunt aures tautologiis, orienti iucundis, occidenti stomachaturis, mit welchem Citat der Opponent in Herder's berühmtem Büchlein angezogen kommt, tönt, scheint es, nach hundert Jahren noch; und wäre denn wirklich in unserer gelahrten Zeit das rechte Verständniss für morgenländische Poesie und orientalische Farbenpracht, wie sie namentlich im Buche

Hiob ihr Kleid entfaltet, noch nicht gekommen? Ref. hat es schon als Student geschienen, da er im Colleg beim Meister die Crême von der Milch schöpfen konnte, das gerade sei die Kunst des Buches, und kein geringer Vorzug desselben, dass seine Helden und Hiob selbst das Gleiche zu sagen scheinen. und beim näheren Zusehen ist es doch nicht das Gleiche, sondern stets noch irgend eine kleine Feinheit des Gedankens zu entdecken, wenn man dem Zusammenhange genau nachgeht. Wenn man aber gefunden, die Schilderung des Bergwerkes z. B., C. 28, sei zu umständlich, und der Redner halte sich auf dem Wege zum Ziele zu lange auf, so hat man einerseits vergessen, dass die Neuheit des Gegenstandes den staunenden Hebräer gefesselt haben mag, da es mit dem „Erz aus den Bergen hauen“ im Lande Canaan doch nicht so wichtig war, wie man etwa meinen möchte, und zu solcher Arbeit mehr Kenntniss und Geschicklichkeit erforderlich, als etwa zum Olivenklopfen; anderseits dünkt es uns lustig, dass der gleiche Vorwurf das grösste Kunstwerk des grössten deutschen, abendländischen Dichters trifft, Göthe's Faust! Denn jeder Verständige wird Gervinus beitreten müssen, wenn er meint, im ersten Theile der genialen Schöpfung (vom zweiten Theile reden wir gar nicht) habe der Dichter Dieses und Jenes von seinem reichen Gut am unrechten Orte eingeschoben, was dem Lob keinen Eintrag thue, dass wir hier das Schönste vor uns hätten, was die deutsche Dichtung geleistet. So reicht euch die Hände im seligen Elysion, ihr zwei Dichterheroen des Abend- und Morgenlandes, und lächelt der beschränkten Pedanten da unten, welche wegen ein paar locker gewordenen Fäden in euerem Talar für dessen zusammenhängende Zier im Ganzen und Grossen kein Auge zu haben scheinen! Den strengen Gedankengang der divina commedia haben wir hier allerdings nicht; aber wir sind jetzt in Arabien und Aegypten und nicht am Arno, und verweisen am Ende auf — Göthe.

Nicht minder gelungen dünkt uns Hitzig's Untersuchung über die „fragliche Einheit und Unversehrtheit des Buches“ (S. XXXI f. Einl.), hinsichtlich deren Alles für ächt erklärt wird mit Ausnahme des von Herder schon schief genug angesehenen Buches Elihu. Letzteres wird hinsichtlich seiner Theologie, seines Zeitalters, seines Stiles und sogar der Heimath seines Verfassers, von Hitzig so durchgemustert wie selten noch ein Buch im A. T.; und was wissenschaftliche Kritik überhaupt bedeute, kann man hier im Kleinen fast noch besser lernen, als bei dem berühmten Abschnitt Jes. C. 40—66 im

Grossen. Auch so ist das Büchlein Elihu für die biblische Theologie des A. T. wichtig genug; man sieht hier trefflich die Reaction des späteren Judaismus gegen diese himmelstürmenden Anschauungen und den titanenhaften Trotz, welcher der ängstlichen Frömmigkeit vieler Gemüther nicht munden wollte, und dem, vom Exil an bis zu Christi Zeit herab immer starrer werdenden, pharisäischen Dogmatismus ein schwerer Stein des Anstosses war.

Doch wir haben des Lesers Geduld vielleicht schon viel zu lange in Anspruch genommen, gegen unsere Gewohnheit einmal aphoristisch recensirend bei einem Buche, welches uns zuweilen vorkommt wie ein bloc erratique dem „Vater des Erdgebürgs"! So wollen wir denn zum Schlusse noch den schönen Schluss kurz berühren; der Titel, welchen er hier trägt, gefällt uns gar wohl: *Τὸ τέλος κυρίου* (Jac. 5, 11). Dass Hiob gerettet werden musste wie Faust; dass dies ein Erforderniss der poetischen Gerechtigkeit, darüber ist man jetzt so ziemlich einig; und von Hiob's Rehabilitation, hinsichtlich deren so viele Jahrhunderte vor Christi Geburt noch von keinem himmlischen Paradiese die Rede sein konnte, scheiden wir fast noch zufriedener als vom *τέλος* des Göthe'schen Helden; hinsichtlich des Letzteren mag sich die Aesthetik, eines Vischer etwa, allerdings darüber ärgern, dass Faust so gerettet wird, und es bleibt ihr der leidige Trost, der Dichter sei eben selbst bereits der Himmelfahrt nahe gewesen, „alt und lebenssatt" wie Hiob. Man erntet die Seligkeit des Glaubens, in welchem man gelebt; Hiob diejenige eines alten, kernfesten Hebräers, welchem von Zendavestaideen noch nichts zu Ohren gekommen; Faust wird katholisch selig und nicht lutherisch, weil er einer Zeit angehört, die von Luther und Zwingli noch nichts gewusst; der wahre Dichter schiebt sich nie in den Vordergrund, sondern opfert sich seinem Kunstwerk. Das mögen Common-places sein, aber man scheint gerade bei Beurtheilung des Schlusses von Göthe's Faust zu wenig daran gedacht zu haben. — Was die Uebersetzung betrifft, so scheint uns Hitzig die richtige Mitte zwischen poetischer Freiheit und sklavischer Treue, welche dem deutschen Sprachgenius doch zu grossen Abbruch thut, so ziemlich getroffen zu haben; hinsichtlich der Exegese können wir, wie bekanntlich bei den Leistungen des Verfassers, so namentlich bei einem grammatisch-sprachlich so schwierigen Buche wie Hiob die Akribie nicht genug rühmen, welche die Arbeit auszeichnet, und hinsichtlich deren wir schon längst die grossen

Philologen des klassischen Alterthums hätten zum Muster nehmen sollen. Im Weiteren begnügen wir uns einfach, etwa auf folgende Seiten zu verweisen: S. 17. 18. 21—24. 38. 39. 49. 50. 55. 57. 63. 69. 70 (imprimis) 78. 79. 91. 94. 95. 104. 116. 117. 122. 127. 131. 133. 142. 144; besonders S. 145—168, die Erläuterung der berühmtesten Stelle des ganzen Buches, welche jeder Bibelleser wohl kennt, wenn auch Hitzig nach Stickel's umfassender Arbeit (De Goele. 1832), und Hirzel's trefflichem Excurs sich kürzer fassen konnte. Ferner fesseln folgende Seiten namentlich des Lesers Blick: S. 119. 151. 157. 163. 166. 171. 174. 184. 191. 194. 202. 206. 207. 210. 211. 214. 218. 222. 223. 229. 231. 235. 236. 246. 249. 254. 260. 271. 272. 280. 284. 291. 293. 299. 300. 301. 307. 309 (imprimis). Und wenn wir auch bei Hitzig an die Versicherung gewohnt sind, dass er weit mehr gelesen als citirt, was wir ihm bei einem Commentar zum Buche Hiob noch dreimal eher glauben, als in demjenigen zu irgend einem anderen Buche des A. T.; so stehen wir auch so vor einer Tafel, wo uns der Gerichte genug aus aller Herren Ländern servirt werden; die Literaturen aller Völker aller Zeiten haben da gesteuert; wir haben da einen alten Zeugwart vor uns!

So drücken wir denn dem Verf. im Geiste warm die Hand beim Hinblick auf einen Commentar, welcher zum Stolz der biblischen Kritik und Exegese gerechnet werden wird, so lange eine solche Blüthen und Früchte treibt!

Zürich. Dr. Egli.

Eduard Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Uebersetzung. Wien 1873. 8. V. und 224 S.

Der Zweck dieser Schrift ist, wie wir aus dem Vorworte erfahren, der: alle Eigenthümlichkeiten der ATlichen Citate im N. T. auf eine Volksbibel oder eine Uebersetzung des Grundtextes zurückzuführen, welche, abgesehen von ihrem aramäischen Sprachgewande, fast identisch war mit der griechischen Uebersetzung der LXX. „Gelingt uns dieser Nachweis, so wird die Stellung zu den Citaten des A. T. im Neuen eine andre und zwar sehr erleichterte, es fällt insbesondere neues Licht auf das Problem, wie die Apostel die LXX überhaupt citiren konnten, und auch die Geschichte der LXX, wie nicht minder das Problem ihrer heutigen so verwirrten Text-

gestalt, empfängt, wenn auch mehr nebenbei, eine neue Beleuchtung.“ Gewiss eine folgenreiche Entdeckung, wenn sie sich nur bestätigen sollte!

In dem N. T. sind die ATlichen Citate, mit verschwindenden Ausnahmen, entweder wörtlich aus der griechischen Uebersetzung der LXX entlehnt oder derselben doch accommodirt. Und doch werden Jesus und seine Apostel den damals gebräuchlichen Landesdialekt geredet haben. Woher diese Abhängigkeit von der griechisch-alexandrinischen Uebersetzung? Böhl behauptet nun: „Die LXX ist die palästinensische Bibel im Vulgärdialekt geworden, und daher schreibt sich die Benutzung der LXX im N. T.“ Der Weg, auf welchem er diese Behauptung beweissen will, ist gewiss mühsam. Wenn er nur überhaupt zum Ziele führte!

Nach Böhl (S. 40) ist der Kanon des A. T. schon durch Nehemja und Ezra abgeschlossen worden. Denn in den heil. Schriften studirte bereits der Grossvater Jesus Siracides (welcher freilich von Daniel kein Sterbenswörtlein sagt), und dieser hat c. 50 nicht etwa, wie Unsereiner urtheilt, den Hochpriester Simon II. (219—199), sondern Simon I. (310—291) als Zeitgenossen beschrieben (S. 37 f.). Schon ehe das A. T. fertig geworden war, gab es aber eine griechische Uebersetzung des Pentateuchs, Gott weiss, wo sie verfasst ist. In dieser Uebersetzung haben bereits Pythagoras und Plato, wie Aristobul (bei Euseb. praep. ev. XIII, 12, 1) meldet, den Moses gelesen (S. 48 f.), was unsre Philosophen, so sauer ihnen das auch ankommen mag, registriren mögen (S. 111 f.). Ja, Pharao Necho hat noch als Kronprinz von Aegypten vor 617 diese griechische Uebersetzung studirt (S. 117). Denn Jeremia 46, 10 nennt ihn einen Feind Jhvh's! Die vorptolemäische Uebersetzung des Pentateuchs war auf Klarheit und Wegschaffung aller Anstösse nach Möglichkeit bedacht, ohne doch aufzuhören eine stricte Uebersetzung zu sein. „Die Abweichungen, welche diese Version sich vom Urtext gestattet, ist [!] mehr stofflicher als formeller Natur. Wörter, Sentenzen, ganze Perioden schaltet sie ein und geht weniger fehl in der Auffassung der Punctation. Sie stand hierfür dem lebendigen Verständniss des Textes noch zu nahe. Sie war jedenfalls im Interesse der Verdeutlichung des Grundtextes geschrieben; einzelne Stellen im Interesse klareren Verständnisses etwas weiter ausgeführt und viele mit parallelen Stellen in Verbindung gesetzt. — Sie stand auch dem Urtexte noch freier gegenüber; denn die ängstliche Sorgfalt für die richtige Ueber-

tragung der heiligen Schriften war ihr fremd, diese fällt bei den Juden erst in spätere Zeiten" (S. 119 f.). Die vorptolemäischen Uebersetzer wollten „keine ängstlich wortgetreue Uebertragung liefern, wie später ein Aquila, sondern sie standen eigentlich noch frei über dem Texte, dem sie allerlei Modificirungen bei der Uebertragung des Griechischen angedeihen liessen, wo immer es galt, dem der Sache ferner stehenden Proselyten oder den Fremden einen Anstoss aus dem Wege zu räumen. Es war also ein Bemühen, aus Liebe zum Fremdling hervorgegangen; und das ganze Unternehmen überhaupt kein Werk für die Gelehrten und Weisen, sondern für die Einfachen am Geiste und die Idioten."

Vorbei ist es also mit dem Ruhme der Alexandriner, die allererste Uebersetzung eines grössern Schriftwerks hervorgebracht zu haben. Bei dem Pentateuche haben sie die ältere griechische Uebersetzung benutzt und manche Zusätze derselben herübergenommen. Um so eher konnte noch unter Ptolemäos II. Philadelphos (283—247) das ganze A. T. in Alexandrien griechisch übersetzt werden (S. 66). Denn der griechische Uebersetzer des B. Sirach, welcher in seinem Vorworte die Vollendung der LXX-Uebersetzung schon voraussetzt, ist nicht etwa erst im 38. Jahre des Königs Ptolemäos VII. Euergetes II. (170—117), also 132 v. Chr., sondern in seinem 38. Lebensjahre unter Ptolemäos III. Euergetes I. (247—222) nach Aegypten gekommen (S. 35 f.). Die LXX-Uebersetzung ward nun auch in Palästina vielfach benutzt. Sobald die mit königlichem Glanze umgebene alexandrinische Uebersetzung innerhalb der Grenzen Palästina's bekannt wurde, griffen die Samariter begierig nach ihr. Die ganze schweifwedelnde Bande in Sichem hatte nichts Eiligeres zu thun, als die griechische Uebersetzung des Pentateuchs zu der ihrigen zu machen. Man modellirte also in Sichem den aus Judäa mitgebrachten Pentateuch nach der alexandrinischen Uebersetzung (S. 93—110). Aber auch für die palästinensischen Juden ward die LXX in die Volkssprache übersetzt, also zu einem palästinensischen Targum gemacht (S. 128).

So entstand die Syrische Bibel, welche schon der Schluss des B. Iob in der LXX bezeugt (S. 129). Seitdem die hebräische Sprache der heiligen Bücher in Palästina auf den Aussterbeetat gesetzt worden, ergab sich die Nothwendigkeit, neben der immerdar beibehaltenen Lectüre des Urtextes eine Uebersetzung im Landesidiom hinzuzufügen (S. 141). Man übertrug nun aber nicht etwa den hebräischen Urtext, sondern

vielmehr dessen alexandrinische Uebersetzung in das Westaramäische. Der LXX erwuchs in Palästina ein Parallel-Targum, als alter ego der alexandrinischen Uebersetzung zu bezeichnen (S. 168, vgl. S. 182). Es geht überhaupt hin und her zwischen der griechischen und der palästinensischen Volkssprache. Die palästinensische LXX, also die im westaramäischen Dialekt geschriebene Volksbibel (der wir besonders im N. T. auch auf dem Boden der Praxis begegnen) ward ins Griechische retrovertirt (S. 139). Die Syrische Bibel ward von geschäftigen Händen ins Griechische retrovertirt und trat nun als eine Art Zwillingsschwester [ich dächte: Enkelin] neben der LXX auf (S. 171, vgl. S. 211. 215). Diese zur palästinensischen Volksbibel gewordene LXX ist also „die Quelle gewesen, aus der Jesus, die Apostel, endlich auch die Gemeinden zu einer Zeit, wo es noch kein sogen. Neues Testament gab, allesammt getrunken“ (S. 176). Daher die eigenthümliche Art der ATlichen Citate im N. T. Die heiligen Schriftsteller, welche hebräisch dachten und griechisch schrieben, hatten auch eine doppelte Uebersetzung vor sich, eine syrische, die ihren Gedanken entsprach, und eine griechische, die dem Ausdruck ihrer Gedanken der eben in einer Weltsprache zu geschehen hatte, zu Hülfe kam.

Alles dieses will Böhl streng wissenschaftlich, ja a priori und a posteriori beweisen. „Oben wiesen wir a priore der LXX den Rang eines palästinensischen Targums zu, und hier finden wir a posteriore eine Stelle, die gebieterisch das Dasein eines solchen Targums fordert“ (S. 169). „Der a priore wahrscheinlich gemachten Thesis: dass die LXX in Judäa Bürgerrecht erhielten, kommt hier a posteriore eine andre Thesis auf halbem Wege schon entgegen, dass unsre Evangelisten und Apostel die LXX citiren, als ihren textus receptus, gleichsam als die Vulgata jener Zeit“ (S. 181). Hoc erat demonstrandum!

Unsereinem wird bei diesen neuen Entdeckungen schwindlig. Ich finde hier nirgends festen Boden.

1) Die vorptolemäische Uebersetzung des Pentateuchs stützt Böhl (S. 48 f.) hauptsächlich auf den jüdischen Peripatetiker Aristobul, welcher (bei Eusebius praep. ev. XIII, 12, 1. 2, Clemens v. Alex. Strom. I, 22, 150 p. 410 sq.) an König Ptolemäos VI. Philometor (181—146) schreibt: *φανερὸν ὅτι κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῇ καθ᾽ ἡμᾶς νομοθεσίᾳ, καὶ φανερός ἐστι περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ. διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι᾽ ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων, ἡμετέρων δὲ*

πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἀπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις, ὡς εὔδηλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον εἰληφέναι πολλά· γέγονε γὰρ πολυμαθής, καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῶν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιΐαν κατεχώρισεν. ἡ δὲ ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων. Alles dieses nimmt Böhl als baare Münze an. Dem vielseitigen und gelehrten Ptolemäer habe der gewandte Philosoph nicht mit einer groben Lüge kommen können. Da müsse man eine vorptolemäische Uebersetzung des Pentateuchs acceptiren. Aber den ganzen Pentateuch lässt Aristobul ja erst unter Ptolemäos II. übersetzt sein. Nicht Alle werden mit Böhl den *νόμος* gleich „Gesetz, Propheten und Psalmen" verstehen. Weil Aristobul glaubt, dass Pythagoras und Plato schon das mosaische Gesetz studirt haben (ebd. §. 3: *δοκοῦσι δέ μοι περιειργασμένοι πάντα κατηκολουθηκέναι τούτῳ Πυθαγόρας τε καὶ Σωκράτης καὶ Πλάτων*), glaubt er allerdings auch, dass aus dem Pentateuch schon vor der Eroberung Aegyptens durch die Perser (525), der Auszug der Israeliten aus Aegypten bis zur Eroberung des gelobten Landes griechisch übersetzt war, keineswegs schon der ganze Pentateuch. In gutem Glauben hat Aristobul gewiss von einer vorptolemäischen Uebersetzung geredet, aber auch einen orphischen Hymnus ganz monotheistisch gefälscht, Verse des Homeros und des Hesiodos, welche den Sabbat preisen, angeführt. Soll man ihm auch darin Glauben schenken? Vollends verfehlt ist es, wenn Böhl (S. 113 f.) für seine vorptolemäische Uebersetzung noch zwei weitere Zeugen aufbietet. Der erste Zeuge soll Aristeas sein. Wirklich Aristeas, welcher (p. 13, 17. 18) von den Juden in Jerusalem sagt, das göttliche Gesetz sei bei ihnen geschrieben *ἐν διφθέραις ἑβραϊκοῖς γράμμασιν*. Derselbe Aristeas, welcher (p. 14, 29 sq.) Demetrios Phalereus von dem jüdischen Gesetze sagen lässt: *ἑρμηνείας προσδεῖται. χαρακτῆρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίων χρῶνται, καθάπερ Αἰγύπτιοι τῇ τῶν γραμμάτων θέσει, καθὸ καὶ φωνὴν ἰδίαν ἔχουσιν. ὑπολαμβάνονται Συριακῇ χρῆσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος.* Wozu so viele Umstände um eine griechische Uebersetzung des Pentateuchs, wenn eine solche schon längst vorhanden war? Freilich schreibt da Demetrios p. 19, 7 sq.: *τοῦ νόμου τῶν Ἰουδαίων βιβλία σὺν ἑτέροις*

ὀλίγοις τισὶν ἀπολείπει. τυγχάνει γὰρ ἑβραϊκοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα, ἀμελέστερον δέ, καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει, σεσήμανται, καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδότων προσαναφέρεται· προνοίας γὰρ βασιλικῆς οὐ τέτευχε. δέον δέ ἐστι καὶ ταῦθ' ὑπάρχειν παρὰ σοὶ διηκριβωμένα. Da haben wir's: „Er meint: die Gesetzbücher seien zwar mit hebräischen Schriftzügen und in der (hebräischen) Sprache vorhanden, aber unsorgfältig, und nicht wie es (im Grundtexte) dastände übersetzt, wie solches von den Sachverständigen bestätigt werde; denn (diese Uebersetzung) habe sich keiner königlichen Fürsorge zu erfreuen gehabt". Vollends Josephus Ant. (zwar nicht XI, 2, wohl aber XII, 2, 3) lässt den Demetrios an den König schreiben: *δηλῶ σοι τὰ τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας βιβλία λείπειν ἡμῖν σὺν ἑτέροις. χαρακτῆρσι γὰρ ἑβραϊκοῖς γεγραμμένα καὶ φωνῇ τῇ ἐθνικῇ ἐστὶν ἡμῖν ἀσαφῆ. συμβέβηκε δ' αὐτὰ καὶ ἀμελέστερον ἢ ἔδει σεσημάνθαι διὰ τὸ βασιλικῆς οὔπω τετυχηκέναι προνοίας. ἔστι δὲ ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ταῦτα παρὰ σοὶ διηκριβωμένα.* Das übersetzt Böhl: „Die Gesetzbücher sind, weil in hebräischen Schriftzügen und in der Volkssprache aufgezeichnet, uns unverständlich; dazu kommt, dass sie auch unsorgfältig übersetzt sind, weil sie bisher noch keiner königlichen Fürsorge theilhaftig wurden. Es ist aber nothwendig, dass auch diese Sache durch dein Dazuthun ins Reine gebracht werde". Hiesse nur *σημαίνειν* „übersetzen", und wäre nur nicht bei Aristeas, auf welchen es allein ankommen kann, der Sinn vielmehr: „Das jüdische Gesetzbuch ist in hebräischer Schrift und Sprache gesagt, aber unsorgfältiger und nicht, wie es möglich ist, aufgezeichnet, wie von den Kundigen berichtet wird; denn königliche Fürsorge hat es nicht erfahren. Es ist aber nothwendig, dass auch dieses bei dir ist, genau ausgeführt"! Wo ist da auch nur eine Spur von einer ältern griechischen Uebersetzung?

Unter Ptolemäos II. ist nicht mehr als die Uebersetzung des ganzen Gesetzbuchs berichtet. Dafür, dass auch die übrigen Schriften des A. T. schon unter diesem Könige griechisch übersetzt wären, lässt Böhl (S. 35 f.) wohl den griechischen Uebersetzer des B. Sirach in seinem Vorworte Zeugniss ablegen. Derselbe sagt: *ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας εὗρον οὐ σμικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον.* Böhl stellt nun Grimm zur Rede, weil er erklärt habe: Als ich nämlich im 38. Jahre unter König Euergetes II. (170—117 v. Chr.) nach Aegypten gekommen war und daselbst verweilte

u. s. w. Nun, Grimm würde sich dieser Erklärung gar nicht zu schämen haben. In den Berichtigungen bemerkt aber Böhl (S. 294) hinterher: „S. 35 und 36 kommt dreimal der Name Grimm vor, als Erklärer des B. Sirach; es soll aber Fritzsche heissen“. Der in Fritzsche umzuändernde Grimm hat sich nun aber in seiner gründlichen Bearbeitung des B. Sirach schon voraus gegen alle Einwendungen Böhl's hinreichend verwahrt. Der Gebrauch des *ἐπὶ* in jener Weise ist durch 1 Makk. 13, 12. 14, 27. Hagg. 1, 1. 2, 1. Zach. 1, 7. 7, 1 vollständig erwiesen, und bei einiger Ueberlegung konnte man sich klar machen, dass sich durchaus rationell sowohl sagen liess: „im 38. J. des Königs als Regierenden, als im 38. J. unter dem König als Regierenden, der Regierung desselben“. Böhl sagt wohl: „Alle Parallelstellen, die [Pseudo-] Grimm anführt zum Beweis dieses Sprachgebrauchs, sind entnommen aus griechischen Uebersetzungen eines hebräischen Originales (auch 1 Makk. 13, 42. 14, 27) und wollen das ל temporale auf höchst pedante Weise wiedergeben“. Der Ausdruck mag immerhin hebraisiren. Aber verfehlt ist auf alle Fälle die Böhl'sche Erklärung: in meinem 38. Lebensjahre (also reif genug zu dem schwierigen Geschäfte der Uebersetzung) kam ich unter Euergetes I. (247 — 222) nach Aegypten. Es ist doch etwas andres, wenn Josephus am Schlusse seiner Archäologie das 13. Jahr des Kaisers Domitianus und sein 56. Lebensjahr zusammenstellt: *μέχρι τῆς νῦν ἐνεστώσης ἡμέρας, ἥτις ἐστὶ τρισκαιδεκάτου μὲν ἔτους τῆς Δομετιανοῦ Καίσαρος ἀρχῆς, ἐμοὶ δὲ ἀπὸ γενέσεως πεντηκοστοῦ καὶ ἕκτου.* Der übersetzende Enkel des Jesus Sirach sagt eben nicht: *ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἀπὸ τῆς γενέσεως μου, τοῦ δὲ Εὐεργέτου βασιλέως ἔτει* (*τρισκαιδεκάτῳ* oder irgend eine andre Zahl). Der Uebersetzer will auch nicht etwa seine Mannesreife zu solchem Werke, sondern vielmehr mit Entschuldigung der Unvollkommenheit seines Werks den Vorgang, welchem er sich in Aegypten anschloss, hervorheben. Fährt er doch nicht etwa fort: Gleichwohl ist mein Werk unvollkommen genug gerathen, sondern: *ἀναγκαιότατον οὖν ἐθέμην καὶ αὐτός τινα προσενέγκασθαι σπουδὴν καὶ φιλοτιμίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον.* Es wird also wohl dabei bleiben, dass der griechische Uebersetzer des B. Sirach erst 132 v. Chr. nach Aegypten gekommen ist und hier das Geschäft griechischer Uebersetzungen hebräischer Schriften noch im vollen Gange gefunden hat. Der Grossvater Jesus Sirach wird in dem Buche selbst c. 50 nicht etwa den

Hochpriester Simon I. (310—291), sondern Simon II. (219—199) begeistert geschildert, also nicht vor Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. geschrieben haben. Dass die LXX-Uebersetzung nicht so früh, wie Böhl behauptet, vollendet sein kann, lehrt ohnehin die Unterschrift des B. Esther, welche allerfrühestens in das Jahr 200 v. Chr. führen würde, wogegen Böhl's Einwendungen (S. 41) nichts beweisen.

Die LXX-Uebersetzung soll nun gar in westaramäischer Uebertragung die Volksbibel Palästina's geworden sein. Hier hätte man es wahrlich viel einfacher gehabt, das hebräische A. T. in die Volkssprache zu übertragen. Und auf welches Zeugniss stützt denn Böhl seine syrische Volksbibel? Im Grunde lediglich auf den Schluss des B. Iob bei den LXX (S. 168 f.): *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς συριακῆς βίβλου κτλ.* Aber sollte „syrisch" nicht bei einem alexandrinischen Uebersetzer so viel als „hebräisch" sein? Pseudo-Aristeas unterscheidet wohl (p. 14, 29 sp.) die hebräische Sprache des Gesetzbuchs ausdrücklich von der syrischen, giebt aber ebenso bestimmt an, dass man die Sprache der Juden gewöhnlich für die syrische hielt. Aehnlich Josephus Ant. XII, 2, 1. Wie es sich auch mit dem LXX-Zusatze zu dem B. Iob verhalte, auf die Uebersetzung aus einem von dem hebräischen verschiedenen syrischen Buche weist er nicht zurück. Und die syrische Bibel, aus welcher Jesus und die Apostel nebst den übrigen Schriftstellern des N. T. geschöpft haben sollen, ist durch alle Anstrengungen des Verfassers nicht entfernt erwiesen. Auch bei dem Mathäusevang. handelt es sich lediglich um die LXX-Uebersetzung und den hebräischen Urtext des A. T. Hat man in Palästina schon zur Zeit Jesu aramäische Targumim gehabt, so werden dieselben mit der LXX-Uebersetzung nichts zu schaffen gehabt haben. A. H.

Bruno Bauer, Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum. Berlin 1874. S. 155. 8°.

Dass es in einem Buche von Bruno Bauer nicht an Pfeffer und Salz fehlt, brauchen wir wohl dem Leser nicht zu versichern, noch auch, dass dasselbe eine sehr interessante Lectüre ist, welche selbst in unserer Zeit, wo jeder Feuilletonschreiber Blitz und Donner zu seiner Verfügung hat, durch ihre geistreichen Pointen fesselt. Auch würde man dem Verfasser sehr Unrecht thun, wenn man sagen wollte, dass damit die ganze Bedeutung seiner Schrift ausgesprochen wäre. Dieselbe enthält vielmehr in ihrem kritischen Theile auch sehr

viele treffende Wahrheiten, sowohl gegen Strauss und sein aus Darwinischen Compendien und poetisch-musikalischen Theeabenden zusammengequacksalbertes Universum als gegen Renan's larmoyante Träumerei, welche das Christenthum in dem heiligen Lande als in dem besten Gewächshause gezüchtet werden lässt und aus dem Leben Jesu eine Offenbach'sche Oper mit Feuerwerk macht. Wir sind darin vollkommen mit dem Verfasser einverstanden, dass es durchaus ungenügend ist, mit Strauss das Leben Jesu und die evangelische Darstellung desselben aus der Copie eines bereits im Volksglauben feststehenden Messiasbildes zu erklären. Denn es gab ein derartiges Messiasbild im Volksglauben keineswegs, sondern das volksgläubige Messiasbild stand vielmehr dem, welches das Leben Jesu bot, schnurstracks entgegen, wie man vor Allem aus der Mühe sehen kann, welche es in den Evangelien und auch in den Reden der Apostelgeschichte den NTlichen Schriftstellern macht, für das Leiden Christi ATliche Beweisstellen aufzufinden und allegorisch umzudeuten, und weiter aus der Mühe, welche es noch heutzutage den harmonistischen Apologeten macht, auf diesem Boden Weissagnng und Erfüllung in Einklang zu bringen, d. h. mit andern Worten, das messianische Königsbild des A. T.'s auf den Horizont des leidenden Messias des N. T.'s zu bringen. Noch unzureichender ist, wie der Verf. treffend zeigt, weil alle historische Factoren ausser Ansatz bleiben, Renan's Versuch, das Christenthum bloss aus den Einwirkungen der landschaftlichen Umgebungen hervorgehen zu lassen und ein Ereigniss von so kolossalen Dimensionen aus den süssen Träumereien eines idyllischen Naturschwärmers zu erklären. —

Bei dieser klaren Einsicht, welche der Verf. in die Fehler seiner Vorgänger hat, muss es um so mehr Wunder nehmen, wenn man ihn theilweise selbst in ähnliche verfallen sieht. Betrachten wir zunächst das Thema seiner Untersuchung, welches er S. 5 aufstellt. Er sagt: „zunächst bringe ich den jüdischen Prolog zum Christenthum, ich meine den Abriss, den der Jude Philo von dem Kern der evangelischen Geschichte, ehe dieselbe in Action trat, entworfen". — Bleiben wir hierbei zunächst stehen. Zergliedern wir das ein wenig. „Den Abriss, welchen Philo von dem Kern der evangelischen Geschichte, ehe dieselbe in Action trat, entworfen." — Da hätten wir ja auch so eine „Straussische Schultafel", welche erst Jesus und hernach die Evangelisten copirt haben, nur dass sie nicht „ehrwürdig" (vgl. S. 6) genannt werden könnte,

und überhaupt nicht zu begreifen steht, wie Jesus und die älteren Evangelisten in den Besitz derselben gekommen sein sollen. Denn die doppelte Thatsache wird doch wohl der Verf. nicht leugnen wollen: einmal, dass das Christenthum auf palästinischem Boden entstanden ist, und sodann dass das palästinische und das alexandrinische Judenthum sehr starke Gegensätze bilden, welche zwar nicht so ohne alle Berührung geblieben sind, wie man früher annahm, jedenfalls aber in sich selbst geschlossen blieben. Das alexandrinische Judenthum, befreundet mit griechischer Sprache und Bildung und den Ausgleich mit dem A. T. durch allegorische Auslegung suchend; das palästinische Judenthum, schroff ablehnend gegen alles Fremdländische, feind der griechischen Literatur und Bildung, später bis zum Verbot des Studiums derselben fortschreitend. In dem alexandrinischen Judenthum der Ansatz zur Loslösung vom Gesetz, wie denn zu Philo's Zeit bereits eine Partei bestand, welche den allegorischen Sinn des Gesetzes für die Hauptsache erachtend, die Befolgung desselben für irrelevant ansah; in dem palästinischen Judenthum die Ueberschätzung des Gesetzes, ja die Uebertreibung und Versteinerung desselben, der Dienst des Buchstabens, die Richtung welche auf den Talmud zutreibt. Eine wahrhaft historische Untersuchung würde demnach so zu verfahren haben, dass sie sich erst die Elemente klar macht, aus deren Tiefe das Christenthum emporsteigt. Sie hätte also vor allen Dingen sich eine bestimmte Vorstellung von dem palästinischen Judenthum zu verschaffen als derjenigen Sphäre, in welcher Jesus erstand und zunächst wirkte. Der Verf. scheint dies für überflüssig zu halten. Bei der Besprechung Renan's wird dieser Punct flüchtig berührt. S. 133 heisst es: „Fraglich ist es aber, ob er sich in den talmudischen und andern jüdischen Büchern, die er zu citiren liebt, auch wirklich umgesehen und denselben seine Anführungen entlehnt hat. Diese Frage ist jedoch erledigt, nachdem Hr. Paulus Cassel in seiner Schrift „vom Wege nach Damaskus" (Gotha 1872) nachgewiesen hat, dass jene Citate den Schriften deutscher Gelehrten und Lightfoot's entnommen sind." Nun wenn Hr. Renan sich hier mit fremden Federn geschmückt hat, so ist doch damit nicht dargethan, dass man überhaupt auf diesen Gebieten nichts wissen könne noch zu wissen brauche. Ein Darsteller des Urchristenthums kann, wie wir meinen, keinen Schritt mit Sicherheit thun, ehe er sich nicht in diesen Dingen heimisch gemacht hat, und eine Construction des Urchristenthums, welche

diese Seite völlig vernachlässigt, muss die allerunhistorischste genannt werden, und das ganze Gewicht des Vorwurfs, welchen der Verf. auf S. 42 gegen Strauss erhebt, fällt auf ihn selber. Oder meint der Verf., dass die Evangelien wirklich keine Spuren dieses palästinischen Grundelements bieten? Es müsste wunderbar zugehen, wenn das nicht sein sollte. In der That müsste man ein Buch schreiben, wenn man sie alle aufzeigen sollte. Wir weisen hier nur auf Stellen wie Matth. 5, 17—19 (das Verhältniss zum ATlichen Gesetz), Matth. 10, 5. 15, 21 ff. (die Beschränkung des Erlösungswerks auf Israel), Matth. 23, 2. 3 (die Anerkennung der Schriftgelehrten und Pharisäer) u. a. hin, sowie vor Allem darauf, dass das messianische Reich, welches uns in den älteren Evangelien begegnet, keineswegs das allgemeine, sondern das theokratisch-nationale ist, welches an die Hoffnungen Israels und die ATliche Prophetie anknüpft, deren Bedeutung der Verf., wie überhaupt des ganzen A. T.'s, in dem vorliegenden Buche vollkommen ungeschätzt lässt. — Mit dieser Nichtachtung des A. T.'s und des ganzen palästinischen Judenthums hängt es denn auch weiter zusammen, dass der Verf. durch vorzeitige Vorschiebung Philo's die Genesis des Christenthums durchaus verschiebt, und die Bedeutung der Person Jesu Christi bei ihm ganz und gar verloren geht. Warum ward denn nicht Philo der Stifter der neuen Religion und warum ward denn in dieser Alles und zwar in steigender Stärke auf die Person Jesu Christi zurückgeführt? — Auf den Beginn des Christenthums hat das alexandrinische Judenthum sicherlich keinen Einfluss geübt. Ganz anders aber steht es mit dem zweiten Satze unsres Verfassers S. 5, welcher lautet: „(ich bringe) das Concept, in welchem dieser alexandrinische Meister einige der Grundideen der sogenannten paulinischen Briefe und das Hohepriesterbild des Briefes an die Hebräer skizzirt hat". Auf den Fortgang des Christenthums, auf die Entwickelung der christlichen Theologie und Schriftauslegung ist allerdings Philo von dem grössten und bleibendsten Einflusse gewesen. Der Unterzeichnete hat selbst den zweiten Punct: den Einfluss Philo's auf die Schriftauslegung zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht, welche, wie er sich hier zu bemerken genöthigt sieht, bereits seit Februar 1873 beim Verleger druckfertig liegt und bisher nur durch äussere Umstände zu erscheinen verhindert ward. Er beabsichtigt in Nachträgen zu diesem Werke sich mit den Einzelheiten, welche Hr. Bauer bringt, noch weiter aus einander zu setzen.

Daher hier nur im Allgemeinen Folgendes. Hr. Bauer würdigt die jüdischen Elemente im Philo viel zu wenig. Er unterschätzt den Einfluss, welchen ATliche Vorstellungen auf Philo's Denken ausgeübt und scheint von den Einwirkungen des jüdischen Midrasch auf Philo's allegorische Schriftauslegung überhaupt nichts zu wissen. — Wie schon die griechischen Philosopheme bei Philo selten in ihrer Reinheit hervortreten, vielmehr ein starker Synkretismus bei ihm sich bemerklich macht, so sind auch oft starke Procente jüdischer Vorstellungen in die Mischung geworfen, wodurch theilweise jene Widersprüche und Unmöglichkeiten ihre Erklärung finden, auf welche schon Zeller aufmerksam gemacht hat. So namentlich in der Logoslehre, in der Lehre von der Natur des Menschen, von der Welt und in der Ethik. Wie sehr ausserdem trotz seines philosophischen Kosmopolitismus Philo Jude war und blieb, und wie kleinlich eng infolge dessen sein Horizont an manchen Stellen seiner Schriften erscheint: das verschweigt Hr. Bauer, weil es allerdings nicht zu dem schöngemalten Idealbilde seines welterneuernden Philo passt. — Aber trotz dieser Einschränkungen sind auch wir der Meinung, dass Philo's Einfluss auf paulinische Briefe, Hebräerbrief und Johannesevangelium ein sehr grosser war. Doch darf man auch die Unterschiede nicht vergessen. Der Gottesbegriff Philo's, das ὄντως ὄν ist sicher nicht gleich dem Vater im Himmel in den Evangelien. Der menschwerdende Logos des Johannesevangeliums ist ein für Philo unvollziehbarer Gedanke. Die paulinische Lehre von der σάρξ als dem Wohnsitze der Sünde ist doch noch etwas anderes als Philo's Anschauung von dem Materiell-Leiblichen als dem in sich selbst Sündlichen u. a. m.

Wir brechen hier ab, weil wir auf alle diese Dinge an dem vorhin bezeichneten Orte zurückkommen werden. — So viel aber wollen wir hier gleich sagen, dass über den Zusammenhang des Philonismus und des N. T.'s der Verf. sehr viel Brauchbares beigebracht hat.

Pforte. Siegfried.

Adolf Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873. 8. 89 S.

Derselbe, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, in der Zeitschrift für historische Theologie 1874. II. S. 143—226.

Mit einer monographischen Untersuchung über den Gnostiker Marcion beschäftigt, hat Hr. Dr. A. Harnack in Leipzig die

bahnbrechende Schrift von R. A. Lipsius „Zur Quellenkritik des Epiphanios“, Wien 1865, mit voller Anerkennung ihrer Bedeutung einer doppelten Controle unterzogen, und zwar an zwei verloren gegangenen Streitschriften gegen die gnostische Häresie, des Justinus in der obengenannten Schrift, des Hippolytus in der oben genannten Abhandlung.

Justin's *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* (vgl. Apol. I, 26) will Harnack von vorn herein auf einem andern Wege ermitteln, als Lipsius, nämlich nicht durch einen Rückschluss aus den späteren Ketzerbestreitungen, sondern aus den Schriften Justin's selbst und aus den Mittheilungen Andrer aus jenem Syntagma. „Wir werden erstlich die Angaben Justin's über die Gnosis in seinen uns noch erhaltenen Schriften prüfend messen und zusehen, ob sich nicht aus einer sorgfältigen Betrachtung derselben Schlüsse auf Inhalt und Form seines Syntagma ziehen lassen; hieran wird sich eine quellenkritische Musterung derjenigen Schriften schliessen, von denen uns eine Abhängigkeit von justinischen häreseologischen Werken entweder sicher bezeugt oder aus äusseren Gründen wahrscheinlich gemacht ist. Diese Untersuchungen werden den ersten Theil unserer Arbeit bilden [und sind als eigene Schrift erschienen]. — Der zweite Theil unserer Arbeit [als Abhandlung erschienen] wird dann dem Gange der Lipsius'schen Forschungen folgend von Philastrius aufwärts die antignostischen Werke darauf hin zu mustern haben, ob ihnen Justin's Syntagma mittelbar oder unmittelbar zu Grunde liegt, und wenn dieses der Fall ist, unsre im ersten Theile gewonnenen Resultate controliren. Ein Schlusscapitel hätte dann anhangsweise die Ergebnisse zusammenzustellen und im Einzelnen durchzuführen“.

Für Justin's Syntagma hat man sich an folgende Stellen zu halten: Apol. I, 26 p. 69 sq. *τρίτον δὲ ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανὸν προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς, οἳ οὐ μόνον οὐκ ἐδιώχθησαν ὑφ᾽ ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τιμῶν κατηξιώθησαν· Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν, ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικὰς ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ θεὸς ἐνομίσθη καὶ ἀνδριάντι παρ᾽ ὑμῶν ὡς θεὸς τετίμηται, ὃς ἀνδριὰς ἀνεγήγερται ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν, ἔχων ἐπιγραφὴν ῥωμαϊκὴν ταύτην ΣΙΜΩΝΙ ΔΕΩ ΣΑΓΚΤΩ· καὶ σχεδὸν πάντες οἱ Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις*

ἔθνεσιν ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι· καὶ Ἑλένην τινὰ τὴν περινοστήσασαν αὐτῷ κατ᾽ ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγουσι· Μένανδρον δέ τινα καὶ αὐτὸν Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης Καππαρεταίας, γενόμενον μαθητὴν τοῦ Σίμωνος, ἐνεργηθέντα καὶ ὑπὸ τῶν δαιμονίων καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ γενόμενον πολλοὺς ἐξαπατῆσαι διὰ μαγικῆς τέχνης οἴδαμεν, ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε, καὶ νῦν εἰσί τινες ἀπ᾽ ἐκείνου τοῦτο ὁμολογοῦντες· Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν, ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεοῦ, ἄλλον δέ τινα ὡς ὄντα μείζονα τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι. πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι, ὡς ἔφημεν, Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οἱ κοινωνοῦντες τῶν αὐτῶν δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινὸν ἔχουσιν. — ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον, ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν δώσομεν. Ferner sagt Justin Apol. I, 56 p. 91 von den schlechten Dämonen, dass sie *πάλιν, ὡς προεδηλώσαμεν, προεβάλλοντο ἄλλους, Σίμωνα μὲν καὶ Μένανδρον ἀπὸ Σαμαρείας, οἳ καὶ μαγικὰς δυνάμεις ποιήσαντες πολλοὺς ἐξηπάτησαν καὶ ἔτι ἀπατωμένους ἔχουσι. καὶ γὰρ παρ᾽ ὑμῖν, ὡς προέφημεν, ἐν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος γενόμενος ὁ Σίμων καὶ τὴν ἱερὰν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον Ῥωμαίων εἰς τοσοῦτο κατεπλήξατο, ὡς θεὸς νομισθῆναι καὶ ἀνδριάντι, ὡς τοὺς ἄλλους παρ᾽ ὑμῖν τιμωμένους θεούς, τιμηθῆναι.* Ebdas. c. 58 p. 92: *καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντου, ὡς προέφημεν, προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες, ὃς ἀρνεῖσθαι μὲν τὸν ποιητὴν τῶν οὐρανίων καὶ γηΐνων ἁπάντων θεὸν καὶ τὸν προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ νῦν διδάσκει, ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τὸν πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν· ᾧ πολλοὶ πεισθέντες ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ ἡμῶν καταγελῶσιν, ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχοντες, ἀλλ᾽ ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται.*

Schon aus diesen Angaben der Apologie zieht Harnack in der Schrift S. 10 f.) seine Hauptfolgerung für das Syntagma

Justin's, nämlich dass hier Marcion unmittelbar nach Simon und Menander dargestellt worden sei. Für diese Behauptung kann ich auch nicht den mindesten Grund absehen. Von Simon und Menander, deren Anhänger noch jetzt bestehen, unterscheidet Justin wiederholt den noch jetzt lehrenden Marcion. Warum soll er also nicht mit Simon und Menander den terminus a quo, mit Marcion den terminus ad quem der häretischen Entwicklung angegeben haben? Dazwischen kann er recht gut noch andere Häretiker behandelt haben, welche er auf Simon und Menander zurückführte. Gegen Marcion hat Justin noch ein eigenes Buch geschrieben (vgl. Hieronymus de vir. illustr. 23 und Photius Bibl. cod. 125, wo beide Schriften bestimmt unterschieden werden). Marcion galt ihm nicht bloss als der jüngste Häretiker, sondern auch als der dritte Häresiarch. Wenn Justin in dem Syntagma auch erst Saturninus, Basilides und Valentinus als Schüler Simon's und Menander's behandelt hatte, konnte er in der Apologie recht gut gleich den Marcion als einen ureigenen Häretiker folgen lassen, ohne dass er hier eine Lücke gelassen hätte. Wir haben wenigstens keinen zwingenden Grund, bei Justin alle übrigen Häretiker erst hinter Marcion anzubringen.

Noch andere Häretiker nennt Justin in dem Dialog mit dem Juden Tryphon c. 35, p. 253, wo er von den Häretikern sagt: *ἄλλοι γὰρ κατ᾽ ἄλλον τρόπον βλασφημεῖν τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ τὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ προφητευόμενον ἐλεύσεσθαι Χριστὸν καὶ τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ διδάσκουσιν· ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν, οἱ γνωρίζοντες ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας καὶ ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν. καὶ Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπιγράφουσι τοῖς χειροποιήτοις, καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι. καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δε Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.* Die *Μαρκιανοὶ* bezieht auch Harnack (in der Schrift S. 31) auf die Marcioniten, wobei er sich nicht eben auf die *Μαρκιανισταὶ* des Hegesippus (bei Euseb. K.-G. IV, 22, 5) hätte berufen sollen, aber richtig auf Tertullian de resurr. carn. 5: Menandro et Marco (d. h. Marcioni) verweist. Ich füge noch hinzu das Muratorische Bruchstück Z. 83 marcioni, d. h. Marciani oder Marcionitae. Da stehen allerdings die Marcioniten vor den Valentinianern, diese vor den

Basilidianern, diese vor den Saturnilianern. Aber nothwendig ist es immer noch nicht, dass Justin in dem Syntagma gerade diese Ordnung eingehalten haben sollte. Er kann auch nach der kirchlichen oder antikirchlichen Bedeutung dieser Häretiker gegangen sein. Sollte er aber schon in dem Syntagma diese Ordnung befolgt haben, so würde er nicht chronologisch, sondern sachlich von dem Bedeutenderen zu dem nach seiner Ansicht minder Bedeutenden fortgeschritten sein.

Die Reihenfolge: Simon, Menander, Marcion, Valentin, Basilides, Saturnil für Justin's Syntagma will Harnack in der Schrift (S. 36 f.) durch Hegesippus nicht bloss bestätigt, sondern auch ergänzt werden lassen. „Der Erste, bei dem wir doch mit aller Sicherheit eine Kenntniss des justinischen Werkes vermuthen dürfen, und den Lipsius ganz übergeht, ist Hegesipp.“ Allein Lipsius hat mit gutem Grunde den Hegesipp hier ganz aus dem Spiele gelassen. Derselbe giebt wohl (bei Euseb. K.-G. IV, 22, 5) eine Aufzählung der christlichen und der jüdischen Häresien, aber eine solche, welche auch mir von Justin völlig unabhängig erscheint. Die sieben jüdischen Häresien sind bei Hegesipp: *Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβώθεοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.* Anders Justin Dial. c. Tr. c. 80 p. 307, wo wir ganz andere sieben Häresien erhalten: Saddukäer, Genisten, Meristen, Galiläer, Hellenianer (Hillelianer), Pharisäer, Baptisten (Essener). Von jenen sieben jüdischen Häresien leitet Hegesipp die christlichen in der Weise ab, dass Thebutis den Anfang machte, *ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὢν — καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ —· ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν οἱ Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν οἱ Δοσιθεανοί, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν οἱ Γοραθηνοί, καὶ Μασβώθεος, ὅθεν Μασβώθεοι· ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιανισταὶ καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοί, ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν.* Da finden wir nicht bloss die jüdischen Masbotheer und die samaritischen Dositheaner unter den christlichen Häresien wieder, sondern wir lesen auch von Kleobienern, Gorathenern und Karpokratianern, welche Justin nirgends nennt. Uebereinstimmend mit Justin ist nur Simon als Anfänger der christlichen Häresie und die Voranstellung der Marcioniten vor den Valentinianern, dieser vor den Basilidianern, dieser vor den Saturnilianern. Folgt daraus schon die Bekanntschaft Hegesipp's mit dem Syntagma Justin's? Erhalten wir durch diese,

so beschränkte, Uebereinstimmung vollends das Recht, die Ketzerliste Justin's aus Hegesippus zu ergänzen, jenem auch die Kleobiener, Dositheaner, Gorathener, Masbotheer zuzuschreiben: Harnack (in der Schrift S. 40) behauptet geradezu: „Wir besitzen in der Ketzerliste des Hegesipp die von Justin in seinem Syntagma aufgestellte Ketzernomenclatur in derselben Ordnung."

Die vier aus Hegesipp herbeigeholten Häresieen fehlen auch bei Irenäus adv. haer. I, 22, 2—27, 4, wo doch auch Harnack (in der Schrift S. 41 f.) die Mitbenutzung des justinischen Syntagma wahrscheinlich findet (?). Und auf Simon und Menander (I, 23) folgt nicht gleich Marcion, welcher überdiess an Kerdon seinen Vorgänger hat (I, 27), sondern zunächst Saturninus, Basilides, Karpokrates, Kerinth und die Nikolaiten. Irenäus soll umgestellt haben. Vollends unsicher wird es, wenn Harnack (Schrift S. 57 f.) aus den vereinzelten Angaben Tertullian's, welcher das justinische Syntagma noch kannte (adv. Valentin. 5), auf die Ordnung desselben zurückschliessen will. Erspriesslicher wäre es ohne Zweifel gewesen, wenn der Hr. Verfasser das Verhältniss Justin's in seinen Angaben über Simon und die Helena zu den Recognitionen (und Homilien) des römischen Clemens näher untersucht hätte, was er ganz unterlässt.

Auf keinen Fall ist das Schlussergebniss Harnack's (S. 77 f.) wirklich begründet, dass die von Justin weniger eingehend behandelten Systeme eines Valentin, Basilides, Saturnil damals, als Justin sein Syntagma und seine Apologie schrieb, eben erst hervorgetreten seien und noch nicht ihre spätere Bedeutung erlangt haben, wogegen Marcion damals schon geblüht habe. Die antinomistisch-syrische Gnosis, mit welcher die marcionitische parallel laufe, soll die älteste Gestalt der Häresie sein; die Systeme eines Saturninus, Basilides und Valentinus sollen erst einer späteren Zeit angehören. Wie schon auf einen einheitlichen Ausgangspunct für die Anfänge der Gnosis, so soll man auch auf eine einheitliche Gesammtentwicklung derselben verzichten müssen (Schrift S. 79). So kann ich, der ich Hrn. Dr. Harnack manche anregende und gute Bemerkung verdanke, die Berichtigung über *Γιττά* (Schrift S. 83) freilich nach meiner Erklärung in der Z. f. w. Th. 1872, S. 597 für überflüssig halte, die Sache nicht ansehen.

Die Abhandlung, welche den zweiten Theil der ganzen Untersuchung bildet, geht aus von dem Verwandtschaftsverhältniss des Epiphanius, Philastrius und Pseudotertullian

(adv. omnes haereses). Die gemeinsame Urschrift, welche Lipsius entdeckt hat, wird dann mit Wahrscheinlichkeit in dem verlorenen Syntagma Hippolyt's πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις gefunden. Dasselbe soll aber nicht vor den ersten Amtsjahren des römischen Bischofs Zephyrinus (seit 198 oder 199), auch nicht in Kleinasien, sondern in Rom verfasst worden sein. Seine Hauptquelle war wahrcheinlich das Werk des Irenäus, nicht mehr das Syntagma Justin's. Diese ganze Abhandlung ist recht verdienstlich, wenn sie auch die Lipsius'schen Ergebnisse in der Hauptsache nur bestätigt. Alles kommt aber auch hier auf Marcion hinaus, welchen erst Irenäus an den Schluss der Reihe der Häupter gnostischer Häresie gestellt habe. Das hat der strebsame Verfasser schwerlich erwiesen. Wenn Tertullian den Marcion fast durchgehends den übrigen Gnostikern voranstellt, so folgt doch auch aus de carne Christi c. 1 noch lange nicht, dass er den Marcion für älter als Valentinus gehalten hätte, wie Harnack (S. 223 f.) behauptet. Da wird wohl Apelles als Marcionis discipulus et postea desertor ipsius bezeichnet, aber Valentinus als condiscipulus et condesertor eius (des Marcion, nicht des Apelles), d. h. ihm ziemlich gleichgestellt. Die vielbesprochene Stelle des alexandrinischen Clemens Strom. VII, 17, 106. 107 p. 898 braucht freilich nicht geändert, aber nur richtig erklärt zu werden, wie ich es in der Z. f. w. Th. 1868, S. 394 versucht habe. Dann sagt sie nur aus, dass Marcion unter seinen häretischen Zeitgenossen, einem Basilides und Valentinus, desshalb wie ein Aelterer dasteht, weil er nicht, wie sie, Apostelschüler zu Lehrern gehabt zu haben vorgab, sondern wie ein unmittelbarer Paulusschüler auftrat. A. H.

Ebrard, Die iroschottische Missionskirche des 6., 7. und 8. Jahrhunderts und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festlande. Mit einem Kärtchen. Gütersloh, 1873. 8. 545 S.

Wir glauben diesem Werk den besten Dienst zu erweisen, wenn wir es sofort zu den kirchlichen Interessen der Gegenwart in Beziehung setzen. Die Eigenthümlichkeiten der altbritischen Nationalkirche in Irland und Schottland waren im Allgemeinen längst bekannt. Auch hätte schon aus rein historischen Gründen dieser entlegene, an vielen Dunkelheiten leidende, aber doch durch den Zuwachs an Hülfsmitteln zugänglicher gewordene Stoff eine selbständige Bearbeitung verdient. Jetzt aber wird derselbe wie alle mit der Papstfrage zusam-

menhängenden historischen Materialien doppelt werthvoll, weil er uns einen Zweig des abendländischen Kirchenlebens vor Augen stellt, welcher schon im dritten Jahrhundert entsprungen, frühzeitig gestaltet und befestigt, dann mit der Römischen Mission in Conflict tretend, diesen Einflüssen dennoch nicht erlegen ist und sich vielmehr bis tief in das Mittelalter hinein der Römischen Herrschaft und ihren Vorschriften glücklich erwehrt hat; wir lernen das Beispiel einer alten Stammeskirche kennen und schätzen, welche fortfuhr, ihrer heimischen christlichen Sitte und Denkweise anzugehören, die sich aber gleichwohl nicht in sich selber verschloss, sondern kräftig genug blieb, um durch Entlassung zahlreicher Glaubensboten sich auf ferne Gegenden zu übertragen und die Pflanzung des christlichen Glaubens im Herzen von Europa vorzubereiten. Der Verf. war mit dem Gegenstand schon seit längerer Zeit vertraut, vor zehn Jahren hat er über die iroschottische Kirche der Culdeer, — der Name nach Ebrard herzuleiten von Céle und De, daher viri Dei, Genossen Gottes, — in einigen grösseren Abhandlungen der Zeitschr. für hist. Theol. seine Studien mitgetheilt; diese sind in dem vorliegenden Werk mit Hülfe von M'Lauchlan's Forschungen (The early Scottish church, Edinb. 1865) und mit Benutzung der von demselben eröffneten Quellen sehr vervollständigt und auf das ganze zugehörige Gebiet ausgedehnt worden. Niemand wird verkennen, dass Ebrard mit grosser Liebe, auch mit Sorgfalt und vielem Fleiss gearbeitet hat, leider, setzen wir hinzu, nicht immer mit historischem Geist; denn durch die viel zu tendenziöse Auffassung des Gegenstandes wird der Werth seiner Leistung bedeutend verringert.

Die ganze Darstellung zerfällt in zwei Abtheilungen, die eine mehr von untersuchender und beschreibender, die andere von erzählender Art. Die Einleitung handelt kürzlich von den frühesten Anfängen, von der Gründung durch Patrik, von der Verbreitung nach Schottland und weiterhin nach Frankreich und Island; dann folgt die Sendung des Mönchs Augustin (596) und dessen Thätigkeit in den angelsächsischen Reichen. Der Stolz und die Schärfe, mit welcher diese Ankömmlinge von den christlichen Briten Gehorsam für die Römische Observanz fordern, reizt deren Selbstgefühl und erschwert oder verhindert die Aussöhnung. Mehrere Synoden, deren Schauplatz durch das beigegebene Kärtchen verdeutlicht wird, führen zu weitläuftiger Unterhandlung, aber nur ein Theil der Culdeer schliesst sich den neuen Ordnungen an, die Mehrzahl bleibt den alten treu. Ausführlich

verweilt der Verf. bei dem Hauptstreit über die Osterberechnung; mit vielen Vorgängern ist er der Ansicht, dass die Culdeer nicht wie die Kleinasiaten Ostern am 14. Monatstage, sondern stets am Sonntage feierten, er fügt dann weiter hinzu, dass sie sich wahrscheinlich nur durch eine andere Grenzbestimmung des Festes unterschieden, da ihr Cyklus von der 14. bis zur 20. Luna reichte, also etwas früher als der Römische ablief, — freilich eine höchst geringfügige Differenz, nicht werth der Erbitterung, die sie damals hervorrief.

Von nun an bewegt sich der Bericht in weniger bekannten Angelegenheiten. Wie stand es um Schriftstudium und Kenntniss der Grundsprachen, um Religion und Theologie bei jenen altchristlichen Iren und Schotten? Darüber urtheilt Ebrard äusserst günstig. Allein das Bestreben, ihnen einen durchaus „evangelischen Charakter“ (S. 78 ff.) zu vindiciren, führt ihn zu weit. Die vorhandenen Quellen, — Reste von Bibelerklärung, Briefe, Sermones, Lebensbeschreibungen, — sind doch nur gering und möchten nicht ausreichen, um für das Lehrgebiet überhaupt sichere Schlüsse zu thun. Aber selbst die angeführten Belegstellen bewegen sich in einer erbaulichen Sprache, der Präcision und begriffliche Bestimmtheit fehlen; wenn also Ebrard in ihnen die Rechtfertigung aus dem Glauben allein entdeckt und sogar einigemal an den Heidelberger Katechismus erinnert wird: so muss er eben Einiges hinzudenken und hineinlegen (vgl. bes. S. 104—111). Nach unserem Dafürhalten darf eine „principielle Kluft“ (S. 133) zwischen der Culdeischen und der Römischen Lehre nicht behauptet werden, sondern nur ein historisch gewordener Abstand, der auch schon merkwürdig genug ist. Die Culdeer waren die Antiken im Unterschiede von den Geschulten und hierarchisch Entwickelten; nur ein Theil der lateinischen Lehrmittel pflanzte sich unter ihnen fort. Sie versetzen uns in ein älteres Stadium der abendländischen katholischen Kirche, als Rom wohl einen Ehrenvorzug, denn diesen leugneten sie nicht, aber noch keine Unterwerfung unter seine Jurisdiction und Ueberlieferung beanspruchen durfte. Ihre Abgeschiedenheit erhielt sie in volksthümlicher Pflege eines einfachen, innigen, weniger traditionell bestimmten und daher auch mehr biblischen Glaubens. Zucht und Askese waren noch nicht künstlich gesteigert und darum sittlich fruchtbarer. Römische Satzungen blieben ihnen längere Zeit fern und wurden desshalb bei der ersten höchst aufdringlichen Berührung als fremdartig zurückgewiesen. Das Heimische widerstand dem eindringenden

Fremden. Daraus erklärt sich, dass auch Heiligendienst und Reliquienverehrung, Dinge die auf einem anderen und breiteren Boden der Ueberlieferung erwachsen waren, sowie die Vorstellung des Fegefeuers wenig oder gar keinen Eingang bei ihnen gewannen. Vielleicht dass auch ihre weniger sinnlich erregte Phantasie dabei mitgewirkt hat; denn ihre Wundererzählungen, von denen uns der Verfasser genauere Kenntniss giebt, sind lange nicht so grell als die von Gregor von Tour in der Historia Francorum erzählten.

Noch mehr Aufmerksamkeit verdient eine andere Reihe von Beobachtungen. Mit dem Römischen Wesen verglichen begegnen wir hier einer einfachen Frömmigkeit, in welcher die Gedanken der Selbstverleugnung, der Weltentsagung und Nachfolge Christi noch ohne künstliche Zuthat lebendig fortwirken konnten, und mit dieser verbunden einer volksthümlichen und hierarchisch wenig ausgeprägten Kirchlichkeit. Die Kirche selbst gleicht einem Verein, der sich um die Mittelpuncte des Mönchslebens schaart. Die Beschreibung des Mönchsthums und der Kirchenämter gehört zu den lesenswerthesten Abschnitten des Buchs (S. 147 ff.). Die Regula Columbani fordert nur Gehorsam, Schweigen, Discretion und Abtödtung, quälende Pönitenzen sind nicht vorgeschrieben. Erst eine spätere Regula coenobialis fügt reichliche Prügelstrafen hinzu, diese aber wird vom Verfasser, — ob mit Recht, wollen wir nicht entscheiden, — für ein unechtes Machwerk erklärt. Die Klöster, auf ein freies Zusammentreten von Genossen gegründet, wobei die Zwölfzahl vorherrscht, sind die eigentlichen Pflanzstätten für Erziehung, Unterricht und Sitte; ihnen ist die Leitung der Familien und Gemeinden in die Hand gegeben, von ihnen geht die Verbreitung aus; daher haben die Klöster das Kirchenregiment, soweit es überhaupt vorhanden, nicht ausser sich oder sich selbst gegenüber, sondern in sich, weil Klerus und Mönchthum sich nicht selbständig neben einander entwickelt haben. Die geistliche Würde ist wesentlich die der Presbyteren, die Aebte waren stets auch Presbyteren, ihnen standen zwar Bischöfe zur Seite, diese aber mehr zur Verwaltung nach aussen bestimmt, ohne zweite Weihe und gesteigerte Hoheitsrechte. Ausserdem werden noch praepositi und diaconi genannt. Die Grenzlinie zwischen Laien und Klerikern fehlte also nicht, doch war der Klerus minder hierarchisch abgestuft, während die Mutterklöster als solche eine gewisse Oberhoheit übten. Die im Abendland sonst gewöhnliche Abgeschlossenheit der einzelnen Klöster

findet sich hier nicht und sie wurde wohl schon durch den weit geringeren Umfang der Klostergebäude ähnlich wie im Orient verhindert; die Mönche waren daher nicht an denselben Ort gebunden. Und damit nicht genug, auch ihre Gelübde waren nicht lebenslänglich, und selbst das Cölibat wurde nicht streng durchgeführt. Beispiele verheiratheter Mönche lassen sich zwar auch anderweitig nachweisen, hier aber sind sie zahlreich und gelten nicht als Verstoss gegen die Ordnung; die Mönchsehe wurde durch die ebenfalls nicht gesetzlich aufgehobene Priesterehe erleichtert und geschützt, weil beide Stände ohne Scheidung mit einander fortbestanden. Bei dieser freieren Gestaltung des Mönchslebens konnte es nicht fehlen, dass aus der nachherigen Berührung dieser Genossenschaften mit Winfried und seinem Anhang ärgerliche Zerwürfnisse hervorgingen.

Die folgenden Abschnitte handeln nun von der Wirksamkeit nach aussen, um deren willen der Verfasser den Namen „Missionskirche" gewählt hat, also von den christlichen Wanderzügen eines Fridolt, Kilian, Rupert, Emmeran, Corbinian, von ihren Ansiedelungen in Frankreich, am Rhein und in Deutschland, endlich von der Verdrängung der Culdeerkirche aus den genannten Gegenden. Der Kürze wegen müssen wir diese Mittheilungen unberücksichtigt lassen. Nur sei bemerkt, dass die schon gerügte Befangenheit des Urtheils auch weiterhin stark hervortritt. Wie der Verf. gleich anfangs dem Mönch Augustin etwas anhängt, während die beiden Columba nur gepriesen werden, und wie er ferner die Regel Benedicts mit Unrecht geringschätzig behandelt: so hat er nachher den „falsch gerühmten" Winfried ganz ungebührlich mitgenommen. Und er verfällt dabei in einen leidenschaftlichen und unwürdigen Ton. Winfried ist ihm der „Kirchenspion", der „Jesuitische" und der „Meister in der Verstellung"; von ihm wendet man sich mit „sittlichem Abscheu" ab, er ist der „Diplomat" und der „Verschmitzte", der wohl eine „gute Feuerspritze" bei seinen Massenbekehrungen mit sich führte, der es aber auch verstand, Verdienste, die ihm selber abgingen, auf eigene Rechnung zu setzen (S. 402—9), der den Ruhm eines „Apostels der Deutschen ganz dahin hat" (S. 454), der nur e i n e Moral kannte: Rom über Alles! und darum „keine Moral", „dessen Gemüth von Natur sichtlich zu Gift, Hass und Heimtücke disponirt" gewesen, ein „blindes Werkzeug der Finsterniss", an dem nichts weiter zu loben als seine „zähe Consequenz und seine, freilich an abgefeimte Pfiffigkeit grenzende, praktische

Lebensklugkeit“ (S. 453. 54). Bekanntlich hat Rettberg den früher allgemein geglaubten Antheil Winfrieds an dem Sturze der Merovinger bestritten; Ebrard stellt ihn wieder her, aber auch diesen Umstand beutet er nur zu Ungunsten des Letzteren aus. Kurz der arme Bonifacius wird völlig entehrt und nach allen Seiten klein gemacht, alles Lob fällt auf die Seite der Culdeer. Das hat er nicht verdient. Von solchen Ungerechtigkeiten und crassen Uebertreibungen wird die historische Wahrheit keinen Gewinn haben; hier sind sie aber desshalb so gehäuft, damit das tragische Geschick des Untergangs der Culdeerkirche durch den herrschsüchtigen Romanismus in einem um so grelleren Lichte erscheine.

Ref. muss alles Ernstes fragen: Warum wollen wir in vermeintlich protestantischem Interesse der Geschichte mehr oder etwas Anderes aufbürden, als sie tragen kann und als vor ihrem Forum besteht? Freuen wir uns lieber dessen, was sie wirklich bezeugt. Rom ist wahrlich nicht die allgemeine Quelle des christlichen Glaubens und der Sitte des Abendlandes gewesen, beide haben auch ausserhalb seines Einflusses Bestand gehabt, lauterer sogar und frommer als sie von dort bezogen wurden; dafür liefern die in diesem Werke erzählten Thatsachen einen schönen Beweis. Was aber von Rom ausging und in nachhaltige Wirksamkeit gesetzt wurde, war der Trieb der Centralisation und disciplinarischen Verbindung und Gleichstellung der abendländischen Völker, und diesem Triebe werden wir eine allgemeinere, nicht lediglich im Hinblick auf Deutschland (vgl. die Vorrede S. VI) zu schätzende Bedeutung beilegen müssen. Mag derselbe auch noch so anmasslich und aufdringlich bethätigt worden sein: dennoch haben wir darin einen historisch angelegten und relativ nothwendigen Factor anzuerkennen, wenn wir überhaupt die nächstfolgende Epoche des Mittelalters verstehen wollen.

Dr. Gass.

Karl Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi nach dem Autograph des Thomas von Kempen, zugleich eine Einführung in sämmtliche Schriften des Thomas sowie ein Versuch zur endgültigen Feststellung der Thatsache, dass Thomas und kein Anderer der Verfasser der Imitatio ist. Band I. Berlin 1874. 522 S.

Der Verfasser dieses Buchs, seit Jahren gewohnt die Imitatio Christi in lateinischer Sprache als Andachtsbuch zu benutzen, ist allmälig von dem religiösen Interesse an diesem

Werk zu einem gelehrten hingelenkt worden. Die fortgesetzte Vergleichung der Texte und Ausgaben leitete ihn zu den Handschriften, zuletzt zu der Brüsseler Handschrift von 1441, nach seiner festen Ueberzeugung dem Autographon, dessen überaus sorgfältiges Studium ihn monatelang in der Bibliothek zu Brüssel gefesselt hat. Er hat also denselben Weg literarisch-kritischer und philologischer Forschung zuerst rückwärts und dann wieder vorwärts durchmessen und ist zu einer Reihe von Wahrnehmungen und Folgerungen geführt worden, welche er hier als Prolegomena zu einer neuen kritischen Ausgabe des Grundtextes zusammenstellt.

Die Untersuchungen betreffen zunächst die in dem Autographon vorliegenden Texteseigenthümlichkeiten, die Gliederung der Capitel und Absätze, die abweichende und durchaus rhetorische Interpunction, ferner den Sprachgebrauch, den rhythmischen und musikalischen Vortrag und die grossentheils, obwohl nicht vollständig durchgeführte Anwendung des Reims. Frühere Beobachtungen werden bestätigt und vervollständigt, neue hinzugefügt, Alles mit Einschaltung zahlreicher Belegstellen und unter Herbeiziehung der wichtigeren älteren und neueren Ausgaben. Zugleich werden schon hier die Fäden gesammelt, welche die Imitatio fest und immer fester mit den übrigen demThomas einstimmig beigelegten Schriften verknüpfen und von allen anderen gleichzeitigen Erzeugnissen ablösen sollen. Dennoch forderte die Frage nach dem Verfasser hierauf noch ihre besondere und selbständige Erörterung, und diese wird weit angelegt und schliesst ganz zuversichtlich zu Gunsten der überlieferten Ansicht ab. Es ist wirklich kein Anderer als Thomas von Kempen, von welchem die Imitatio herrührt, so gewiss sie nach Form und Inhalt, Geist und Sprache und bis in die Einzelnheiten der Ausdrucksweise und Wortbedeutungen (vgl. z. B. über das Wort devotus, devotio: S. 70 f.) mit anderen, welche aus guten Gründen seinen Namen tragen, zusammentrifft. Andere Vermuthungen bestehen die Prüfung nicht. Vergeblich sind die neueren Angriffe von Mooren und Larroque, vergeblich die kritischen Feldzüge, die Gerson an die Stelle setzen wollen. Ullmann u. a. Vertheidiger der Authentie sind wesentlich des richtigen Weges gegangen. Auch die neueren Publicationen von d'Anglars, Meyer, Liebner, — angebliche Erzeugnisse des Thomas, welche Hirsche genau bespricht und auszüglich mittheilt, — können das Ergebniss nicht erschüttern.

Hirsche hat sich dieser Arbeit mit grösser und aus-

dauernder Treue und mit sicherem Erfolg unterzogen. Ob auch die feineren Beobachtungen namentlich der in dem Autographon befolgten Interpunction, des Hakenpuncts u. dgl. sich in der beabsichtigten Richtung bestätigen werden, kann erst eine längere Beschäftigung ausweisen; der Hauptsache nach werden, wie Ref. glaubt, seine Resultate stehen bleiben. Auch musste er seinem Zwecke gemäss umständlich und ausführlich zu Werke gehen; Spätere können sich um so kürzer fassen, vielleicht einfach auf ihn berufen. Gleichwohl sind wir der Meinung, dass an einigen Stellen, wie in dem Abschnitt über den Reim, das Material übermässig gehäuft, überhaupt aber die Darstellung allzu sehr gedehnt ausgefallen ist. Hirsche hat nicht genug bedacht, dass der untersuchende Schriftsteller nicht Alles, was er für sich selber braucht oder sich selber sagt, auch dem Leser zu sagen hat, und dass die Beweisführung durch Bündigkeit gewinnt, während sie unter einer langstiligen Breite eher leidet. Vermisst haben wir Eines. Der Historiker verweilt gern bei der allgemeinen Frage über das Verhältniss dieses liebenswürdigen und durch seine Innigkeit so wohlthuenden Büchleins zu der christlichen und kirchlichen Literatur im Ganzen. In welche literarische Gruppe gehört es? Worin unterscheidet es sich von verwandten Schriften? Wie stellt es sich zu seiner Zeit und zu der folgenden Epoche, und woraus erklärt es sich, dass es, wie kaum ein anderes, bibelartig und confessionslos von einem Jahrhundert zum andern, von einer Partei zur andern bis zur Gegenwart hindurchgeschwommen ist? Darauf musste im Zusammenhang geantwortet werden; doch vielleicht geschieht dies noch im zweiten Band der Prolegomena, für welchen eine sachliche Einführung in sämmtliche Schriften des Thomas in Aussicht gestellt wird. Die in Kurzem zu erwartende kritische Ausgabe: Thomae Kempensis de imitatione Christi libri IV, wird gewiss Vielen willkommen sein. [1])

Dr. Gass.

---

1) Inzwischen erschien: Thomae Kempensis de imitatione Christi libri IV. ed. C. Hirsche, Berolini 1874. — A. d. H.

Berichtigung. In der Anzeige von Hofmann's heil. Schrift des N. T. V, in d. Z. Heft III, 5. 448, Z. 16 an l. Hebr. 9, 2—4 st. Hebr. 9, 24. Z. 14 v. u. ist nach ἅγια einzuschalten: *μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηδὴ ἡ λεγομένη ἅγια.* A. H.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



